

El sentido de la historia

encuentro ediciones

Nicolai Berdiaev

EL SENTIDO DE LA HISTORIA

Experiencia de la filosofía del destino humano



título original
Smysl istorii

traducción
Emilio Saura

diseño y cubierta
Taller gráfico Ediciones Encuentro

para obtener información sobre las obras publicadas o en programa
y para propuestas de nuevas publicaciones, dirigirse a:
Redacción de Ediciones Encuentro
c/ Urumea, 8, Madrid-2, tel. 411 03 03

Nota a la edición digital: Se han conservado los números de la paginación entre **[#]**, que en la edición original estaban en el margen inferior

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN A LA PRIMERA EDICIÓN

Nicolai Alexandrovich Berdiaev nació en Kiev en 1874, en el seno de una familia de tradición militar, e inició sus estudios en la Academia Militar. Pasó después a la Facultad de Derecho de la Universidad de Kiev, pero en 1898, antes de haber terminado los estudios, fue arrestado y deportado a Vologda, por pertenecer a un círculo socialista. Esta circunstancia vino a truncar para siempre los estudios oficiales de un hombre que, posteriormente, había de revelar una asombrosa instrucción, una amplitud de intereses filosóficos, culturales y sociales más asombrosa todavía, y un extraordinario talento como escritor y publicista. Al igual que otros muchos jóvenes estudiosos contemporáneos, Berdiaev simpatizó al principio con el marxismo, pero pronto sintió la necesidad de una revisión filosófica del mismo, para lo cual se sirvió de las ideas neokantianas entonces de moda. Una vez superado este estadio, pasó al realismo religioso, sobre todo bajo la influencia de Vladimiro Soloviév, y comenzó a elaborar gradualmente su propia concepción cristiana del mundo, cuya idea dominante y casi obsesiva es la de la libertad creadora.

En 1902, juntamente con Bulgakov (otro ex marxista que volvió a la Ortodoxia y llegó a ser más tarde un teólogo ortodoxo de fama) y otros autores, que luego se hicieron célebres en la filosofía rusa, publica la antología *Problemas del idealismo,* que anuncia el paso de la «intelligentsia» rusa del marxismo a la investigación filosófica profunda, a la reflexión sobre los problemas morales, y, posteriormente, sobre los religiosos. En 1909 aparece, bajo la égida de Berdiaev, una segunda antología, *Vecji* que fue como un examen de conciencia de la «intelligentsia» rusa y un manifiesto del renacimiento cristiano; se **[9]** trataba de un libro celebérrimo, cuyos ecos todavía perduran. En 1918, Berdiaev colabora en una tercera antología, *Iz glubiny* prohibida por Lenin y de la cual se publicaron clandestinamente unos pocos ejemplares en 1921, que en seguida fueron confiscados. En 1922 fue expulsado de la Rusia leninista junto con una veintena de filósofos que habían mantenido una actitud de resistencia frente al marxismo oficial. Vivió en el exilio, primero en Berlín y luego (a partir de 1925) en París, en donde murió el 24 de marzo de 1948.

Entre la amplia gama de intereses filosóficos de Berdiaev, la filosofía de la historia ocupa un lugar preeminente, tanto por la cantidad de obras dedicadas a ella *(El sentido de la historia, La filosofía de la desigualdad, La nueva Edad Media,* etc.), como por la temática misma, que aparece en la mayoría de sus escritos. La obra que aquí presentamos fue escrita durante su exilio de Berlín e hizo célebre en Occidente a su autor (fue traducida al francés en 1949). Más que de filosofía de la historia, trata de historiosofía, y busca en las profundidades del ser (de Dios) los orígenes, la razón de ser, las leyes, los avalares, el significado y la finalidad del drama de la historia. Tomando como modelo las «primeras» filosofías de la historia (el *Libro de Daniel* y la *Civitas Dei,* de S. Agustín), ve en lo «histórico» la manifestación de lo «metafísico», pone al descubierto las insuficiencias del método «ilustrado» en lo que respecta al estudio de la historia, del cual reconoce los indiscutibles méritos científicos, a la vez que muestra las insolubles aporías. Para Berdiaev, el iluminismo es un momento presente en toda época histórica, un momento dialéticamente inevitable, pero que debe ser superado, si queremos alcanzar una comprensión de la historia. Sin ignorar las reservas de la crítica histórica, Berdiaev se esfuerza apasionadamente por rehabilitar la tradición histórica y el mito como las verdaderas fuentes de la comprensión histórica, con lo cual se anticipa a ciertos autores occidentales, como Jung y Jaspers. Pone de relieve la insuficiencia de la comprensión histórica subyacente al mundo helénico, a la cual contrapone la comprensión judeo-cristiana, y en este punto también es un pionero.

Para Berdiaev, la historia comienza en el seno mismo de la Divinidad, y el hombre, a través de su propia historia, participa en este drama divino-humano. Sólo en Dios es posible comprender el tiempo y la eternidad, el principio y el fin. En general, el análisis del tiempo constituye uno de los momentos sobresalientes de esta obra; por el contrario, su comprensión de la Divinidad (que guarda grandes semejanzas **[10]** con la de Böhme), aunque sugestiva, resulta más problemática.

Un capítulo especial y original viene dedicado al destino del pueblo hebreo, con su grandeza y sus límites, con su función preparatoria del cristianismo y... del socialismo.

Según Berdiaev (que en esto sigue a Schelling), sólo en el cristianismo se da una comprensión plena y exhaustiva del misterio de la historia, entre cuyos aspectos originales (que son muchos) destaca el de haber liberado al hombre del terror a las fuerzas de la naturaleza, preparando así el advenimiento de la

ciencia moderna y de la técnica. También aquí aparecen barruntos que anticipan el debate sobre el secularismo, tan de moda hoy.

El capítulo sobre el Renacimiento y el humanismo es un canto a las conquistas de esta época extraordinaria de la historia de la humanidad, de la cual destaca su belleza y fecundidad, a la vez que muestra cómo y por qué se malograron sus ideales. El Renacimiento y el humanismo llevaron la concepción puramente humanística de la historia a su apogeo, pero también al absurdo.

El final del Renacimiento y la crisis del humanismo se estudian en dos capítulos llenos de iluminaciones fulgurantes y de presagios. También aquí se anticipa la temática del final de la época moderna, ilustrada posteriormente por un célebre libro de Guardini. Nietzsche y la máquina, Comte y Marx, democratización y desintegración del ideal humano, Dostoievsky y el humanismo cristiano son aquí otras tantas voces que se entrecruzan, se superponen, se contradicen y terminan por darnos una visión global, sugestiva y estimulante, de este grandioso fenómeno.

En el capítulo dedicado a la teoría del progreso, el talento de Berdiaev alcanza una vez más las cimas de la genialidad. El autor muestra las generosas aspiraciones y las inevitables contradicciones inherentes a aquella teoría, y sitúa la posible solución del drama de la historia en un plano escatológico. En este punto, Marx y el socialismo son también tenidos en cuenta, y, sobre todo indirectamente, vienen sometidos a una crítica que, además de genial, podríamos calificar de premonitoria; sin duda alguna, se trata de un capítulo particularmente útil en orden a inmunizar contra la fe ingenua en el progreso, que parece resurgir en nuestros días. Lo mismo puede decirse del «sociologismo», que Berdiaev conoce muy bien (pues ha sido educado en él, por así decirlo) y del que muestra las contradicciones y los límites.

El apéndice da la impresión de haber sido agregado a la obra de un **[11]** modo un tanto forzado; no cabe duda de que ésta podría prescindir de él sin sufrir menoscabo alguno; al contrario, sin el apéndice, la obra saldría ganando. Pero Berdiaev quería exponer su opinión sobre la obra de Spengler, entonces reciente y de moda; por otra parte, en la confrontación entre ambas concepciones de la historia queda patente la mayor profundidad, amplitud y genialidad de pensamiento del filósofo ruso.

En suma, se trata de un libro que, después de casi cincuenta años, no ha perdido su actualidad, circunstancia que, por sí sola, acredita la validez de sus planteamientos. Por otra parte, constituye un esbozo de lo que el autor ha desarrollado después en otras obras, pero un esbozo completo y elocuente en sí mismo, que nos da la medida del genio de Berdiaev, cuya fuerza no estuvo nunca en la precisión de la investigación, la multitud de citas bibliográficas, el aparato crítico, el trabajo de detalle.

Pietro Modesto **[12]**

PREFACIO

Durante el siglo XIX, el pensamiento ruso se ocupó especialmente de los problemas de la filosofía de la historia y nuestra conciencia nacional se formó a partir de los sistemas elaborados por esta filosofía. No es, pues, casual, que en el centro de nuestros intereses espirituales se situasen las disputas entre eslavófilos y occidentalistas en torno a las relaciones entre Rusia y Europa, Oriente y Occidente. Ya Chaadaev y los eslavófilos dictaron al pensamiento ruso uno de los temas de la filosofía de la historia, a saber, por qué el enigma de Rusia y de su destino histórico guardaba relación con tal filosofía. Según todas las apariencias, la vocación del pensamiento filosófico ruso es la de construir una filosofía religiosa de la historia. El pensamiento específicamente ruso contempla el problema escatológico del fin bajo un matiz apocalíptico. Esto lo distingue del pensamiento occidental y, sobre todo, le otorga el carácter de una filosofía religiosa de la historia. Siempre me han interesado especialmente los problemas de la filosofía de la historia, y la guerra mundial y la revolución acentuaron este interés y orientaron mis estudios sobre todo en esta dirección. Así maduró en mí el esquema de un libro sobre los problemas fundamentales de la filosofía religiosa de la historia, esquema que estaba en la base de las lecciones impartidas por mí en la Academia Libre de Cultura Espiritual de Moscú durante el invierno de 1919-1920. El presente libro se basa en las anotaciones hechas durante estas lecciones[*] y lleva como apéndice el artículo «Voluntad de vida y voluntad de **[13]** cultura», esencial para entender mi concepción de la filosofía de la historia y escrito por mí en 1922. **[14]**

---

[*] El estilo del libro lo muestra claramente y explica las frecuentes repeticiones, las paráfrasis a veces fastidiosas, la monotonía de las fórmulas que introducen los diferentes párrafos o argumentaciones. En una palabra, al libro le **[13]** falta aquella riqueza de lenguaje y aquella brillantez características del gran escritor que fue Berdiaev. Con todo, y a pesar de estos defectos de estilo, atribuibles también a la persona que tomó las notas, el libro no deja de ser, hasta cierto punto, un eco de la oratoria de Berdiaev, y esto también tiene su interés.

Capítulo primero

SOBRE LA ESENCIA DE LO HISTÓRICO

La importancia de la tradición

Las catástrofes y los cambios históricos bruscos, que se vuelven particularmente acerbos en determinados momentos de la historia universal, han predispuesto siempre a meditar sobre la filosofía de la historia, a intentar comprender el proceso histórico y a idear las más diversas teorías para explicarlo. En el pasado, esto ha sido siempre una constante. San Agustín nos dio la primera gran filosofía de la historia de la época cristiana y condicionó de una manera notable las sucesivas sistematizaciones de la filosofía de la historia; su teoría empalmó con la ruina del mundo antiguo y la caída de Roma, uno de los momentos más catastróficos de la historia universal.

La filosofía de la historia de la era precristiana (la primera que conocemos), la singular filosofía de la historia contenida en el libro del profeta Daniel, está ligada asimismo a acontecimientos especialmente catastróficos para los destinos del pueblo hebreo. Tras la revolución francesa y las guerras napoleónicas, el pensamiento humano comenzó también a construir los más diversos sistemas de filosofía de la historia e intentó abarcar y comprender de algún modo el proceso histórico. En las concepciones del mundo de De Maistre y de Bonald, la filosofía de la historia ocupa un lugar importante. Nadie puede negar hoy el hecho de que Rusia, Europa y el mundo en general están entrando en un período catastrófico de su historia. Estamos viviendo un viraje histórico gigantesco. Una nueva época histórica ha comenzado; está cambiando sustancialmente el ritmo del desenvolvimiento histórico, que ahora es esencialmente diferente del que seguía la historia de la humanidad antes de la guerra mundial y de las revoluciones rusa y **[15]** europea subsiguientes a ella, ritmo que sólo podemos calificar de catastrófico. En el subsuelo histórico han aparecido cráteres de lava, todo ha sido sacudido, y tenemos la impresión de que la realidad «histórica» experimenta una conmoción particularmente intensa y aguda. A nuestro modo de ver, esta sensación es razón suficiente para que el pensamiento y la conciencia del hombre vuelvan a plantearse las cuestiones fundamentales de la filosofía de la historia y traten de fundar esta filosofía sobre nuevos cimientos. Estamos entrando en una época en la que la conciencia humana se ocupará de estos problemas con más interés que nunca. Nuestro propósito es, justamente, centrarnos en estos problemas; pero antes de pasar al núcleo de las cuestiones fundamentales de la filosofía, o mejor, de la metafísica de la historia, hemos de hacer una introducción sobre el análisis de la esencia de lo «histórico».

¿Qué es lo «histórico»? Para captarlo, para que el pensamiento se disponga a percibirlo y a comprenderlo, es necesario pasar a través de una cierta dicotomización. En las épocas en que el espíritu humano permanece de un modo íntegro y orgánico en un ambiente perfectamente cristalizado, estabilizado y sedimentado, no surgen con la debida agudeza los problemas filosóficos referentes al movimiento histórico y al sentido de la historia. Vivir en una época histórica íntegra y estabilizada no favorece en absoluto el conocimiento histórico, ni la creación de una filosofía de la historia. Es preciso que ocurra una desintegración, una dicotomía en la existencia histórica y humana, para que surja la posibilidad de contraponer el objeto histórico al sujeto; es necesario que aparezca la reflexión para que dé comienzo el conocimiento histórico y nazca la posibilidad de construir una filosofía de la historia. De aquí que, en nuestra opinión, puedan distinguirse tres períodos fundamentales en las relaciones de la conciencia humana con lo «histórico». He aquí las relaciones de cada uno de estos períodos con el conocimiento histórico: en el primero, el hombre vive una existencia inmediata, integral y orgánica en un determinado ordenamiento histórico estable. Este es, ciertamente, un período muy interesante para el conocimiento histórico, pero en él aún no está presente el germen de tal conocimiento. Es un período en el cual el pensamiento permanece estático y, por consiguiente, el intelecto humano percibe muy mal la dinamicidad del objeto del conocimiento histórico. El segundo período es el momento inevitable (siempre

y en todas partes) de la división, de la desintegración, cuando las instituciones históricas **[16]** estabilizadas comienzan a vacilar en sus mismos fundamentos, cuando empiezan el movimiento histórico, las catástrofes y los cataclismos históricos, cuyo ritmo es diferente en cada caso, pero que truncan el orden y el ritmo orgánico de una existencia integral. Esta división y desintegración comienza cuando, al no sentirse el sujeto conocedor sumergido inmediata e integralmente en su objeto histórico, nace la reflexión propia del conocimiento histórico. Este segundo período es importante para la ciencia histórica, pero no es favorable para realizar un verdadero trabajo de construcción de la filosofía de la historia, de reflexión sobre el proceso histórico, pues en él se produce un distanciamiento entre el sujeto y el objeto, una abstracción del sujeto reflexivo con respecto a su existencia inmediata. Aquí tiene lugar la separación entre esta misma vida interior y lo «histórico»; entre lo «histórico» y el sujeto cognoscente se establece una contraposición, que aleja al sujeto de la esencia interior de lo «histórico»: nos encontramos, pues, con una situación de alienación. En este período nace la ciencia histórica, y puede surgir incluso el «historicismo» como punto de vista general sobre la cultura; pero entre lo «histórico» y el «historicismo» no existe identidad alguna, sino más bien una enorme diferencia e incluso una oposición; ésta es una de las paradojas que aparecen en este campo, sobre la que volveremos con frecuencia. El historicismo, propio de la ciencia histórica, se aleja frecuente y gustosamente del misterio de lo «histórico», no conduce al misterio y ha perdido toda posibilidad de comunicarse con el mismo. El historicismo no comprende lo «histórico»; al contrario, lo niega. Para poder entrar en comunión con el misterio interior de lo «histórico» en el cual permanece el hombre de un modo inmediato en las épocas orgánicas e integrales (sobre las cuales no reflexiona, en la medida en que las vive de un modo directo), para poder comprender la naturaleza de lo «histórico», es necesario pasar por la contraposición entre sujeto cognoscente y objeto cognoscible, y, a través del misterio de la dicotomía, entrar en comunión de un modo nuevo con el misterio de lo «histórico». Es preciso retornar a los secretos íntimos de la vida histórica, a su significado interior, al alma de la historia, si queremos comprender su realidad y construir una verdadera filosofía de la historia: es lo que caracteriza al tercer período, el del retorno a lo «histórico». Cuando decimos que los momentos catastróficos de la historia son particularmente favorables para la construcción de una filosofía de la historia, nos referimos a aquellas catástrofes del espíritu humano en las que **[17]** éste, después de experimentar la ruina del ordenamiento y del orden históricos existenciales, el momento de la desintegración y de la dicotomía, puede confrontar y contraponer estos dos momentos (es decir, el de la permanencia inmediata en el seno de lo «histórico» y el del distanciamiento del mismo) para pasar a una tercera condición del espíritu, que nos da una conciencia particularmente aguda, una singular capacidad de reflexión. Al mismo tiempo, en este tercer período, el espíritu humano se abre de un modo especial a los misterios de lo «histórico». La situación más favorable para plantear los problemas de la filosofía de la historia es justamente ésta. Anteriormente hemos dicho que el segundo período (a saber, el período de la dicotomía y de la reflexión, en el que surge el conocimiento histórico y comienza a construirse una filosofía de la historia) nunca es lo bastante profundo, ni penetra en los más íntimos secretos de la historia; para clarificar esta afirmación, hemos de detenernos a examinar las características de la llamada época de la Ilustración de la cultura humana.

Al hablar de «Ilustración», no nos referimos únicamente a la del siglo XVIII, que, en la era moderna, es el período típico de ella. A nuestro modo de ver, las culturas de todos los tiempos y de todos los pueblos pasan por un período ilustrado. La evolución de las culturas de todos los pueblos tiene un cierto carácter cíclico; éste es un rasgo común a todas ellas, que muestra el desenvolvimiento orgánico de todas ellas. También la cultura griega, una de las más importantes que la humanidad ha conocido, tuvo su época «iluminista», íntimamente análoga a la que vivió la humanidad en el siglo XVIII. El período de los sofistas es, a su modo, una página de la cultura griega saturada de las mismas características que distinguieron después a la época «ilustrada» del siglo XVIII, aunque tenga a la vez sus rasgos helénicos específicos. En esencia, la época «iluminística» de la cultura griega destruyó también el carácter sagrado de lo «histórico», su dimensión tradicional y orgánica y las tradiciones históricas, como hizo la Ilustración

en el siglo XVIII y como hace cualquier época semejante. Se trata siempre de una época en la que la razón humana, limitada y, sin embargo, segura de sí, se pone por encima de los misterios del ser, de los divinos misterios de la vida, que son como la fuente de donde emanan la cultura y la vida de todos los pueblos de la tierra. En el período de las luces, la razón humana comienza a situarse fuera y por encima de estos misterios inmediatos de la vida. Una característica de tales épocas es el intento de convertir la insignificante razón humana en juez de los **[18]** misterios del universo y de la historia humana. De este modo, el hombre se ve privado de su instalación inmediata en lo «histórico». La época ilustrada niega el misterio de lo «histórico», niega lo «histórico» en cuanto realidad específica, lo descompone, lo somete a operaciones que lo vacían de su realidad primordial e integral, de tal manera que el espíritu y la razón del hombre quedan disociados de lo «histórico». Por eso, la Ilustración del siglo XVIII ha sido profundamente antihistórica. Si bien la expresión «filosofía de la historia» ha surgido en este siglo (fue Voltaire quien la utilizó por vez primera), y en él se escribieron numerosos libros y obras de historia, la aversión de este siglo por la historia es tan conocida, que no vale la pena insistir en ello. Todos reconocieron acto seguido que fue el movimiento romántico, la reacción romántica contra el iluminismo del XVIII, el que nos puso por primera vez en comunión con el misterio de lo «histórico» e hizo realmente posible un conocimiento del movimiento histórico. Sólo esta reacción nos incorporó espiritualmente a aquella realidad que la Ilustración había perseguido y suprimido, por ejemplo, a los mitos y tradiciones de la antigüedad. Esta reacción intentó acercarse a ellos y comprenderlos, pero a su modo.

La razón «iluminística» propia de los siglos XVIII y XIX es una razón que se autoafirma y se autolimita; ella no comunica íntimamente con la razón subyacente a la historia del mundo, con la razón de la historia misma, sino que se disocia de las mismas y se erige en su juez. La razón «iluminística» pretende ser el juez de la razón orgánica de la historia. Ahora bien, una razón superior no ha de limitarse a incluir el ámbito de la autoconciencia y de la razón humana propio de una determinada época orgánica, por ejemplo, los siglos XVIII y XIX con todos sus defectos y lagunas; la razón ha de estar también en comunión con la sabiduría primigenia del hombre, con la sensibilidad inicial del ser y de la vida, que nace en los albores de la historia humana e, inclusive, de la vida prehistórica, con la comprensión animista del mundo propia de todos los pueblos al comienzo de su evolución. Esta sabiduría de las épocas primordiales pasa después a través de las misteriosas profundidades de la historia del espíritu humano, a través del cristianismo primitivo y del medioevo, y llega hasta nuestros días. Sólo una razón semejante será verdadera, iluminada e iluminadora. En cambio, la razón de la época de las luces, que ha cosechado muchos triunfos en el siglo XVIII, sabe muy poco, no está en comunión con casi nada, su grado de comprensión es muy escaso, y está disociada **[19]** de la mayor parte de los misterios de la existencia histórica. Esta ceguera de la razón «ilustrada» es el castigo interior provocado por su actitud arrogante, por la autosuficiencia con que se ha colocado por encima de todo lo humano y de todo aquello que, por su misma naturaleza, trasciende al hombre.

El triunfo de la razón «ilustrada» dio origen a la ciencia que contrapone el sujeto cognoscente de la historia al objeto cognoscible, ciencia que ha avanzado grandemente en esta dirección. Ella ha llegado a distinguir, recopilar, acumular y conocer parcialmente muchas cosas, pero todo ello va unido a una profunda incapacidad de comprender la esencia misma de lo «histórico». Gradualmente, el objeto cognoscible ha ido alejándose del sujeto cognoscente, ha sido perdido de vista por él y ha cesado de existir en su realidad primordial, en virtud de la cual adquiere su carácter «histórico» y puede revelarnos el misterio de la historia. Este proceso se manifiesta con especial claridad en el ámbito de la crítica histórica. Sólo en el siglo XIX se hizo posible una verdadera ciencia histórica; afirmaciones gratuitas que se hacían en el XVIII (por ejemplo, que los sacerdotes inventaron la religión para engañar al pueblo) resultan imposibles de sostener en el siglo XIX. Este proceso podemos seguirlo mucho más claramente todavía en los estudios sobre la sagrada Tradición en el campo de la historia eclesiástica. Se trata de un campo nuevo, que hasta ahora era tabú. Es interesante contemplar de cerca lo que sucede en él. En el mundo cristiano, todo está fundado sobre la sagrada Tradición, sobre el carácter hereditario de esta Tradición. La crítica

histórica ha comenzado ante todo por destruir ésta desde la época de la Reforma. Fue la Reforma la que empezó a poner en cuestión la sagrada Tradición, dejó de tenerla en cuenta, y, gracias a la parcialidad que lleva consigo toda reforma, se atuvo únicamente a la sagrada Escritura. Esta labor de destrucción de la Tradición sagrada avanzó cada vez más y, al final, ha llegado a destruir la misma Escritura. En efecto, la sagrada Escritura es inseparable de la Tradición, y, una vez rechazada esta última, se impone como consecuencia inevitable el rechazo de aquélla. Este ejemplo nos muestra cómo la crítica histórica se ha vuelto absolutamente incapaz de explicar el misterio mismo del fenómeno religioso. Ha continuado girando en torno al misterio del nacimiento del cristianismo, pero no ha podido en modo alguno comprenderlo. La enorme bibliografía alemana existente en este sector posee el indudable mérito de haber elaborado todo tipo de materiales, pero niega la posibilidad de entender este misterio, con lo cual todo se **[20]** le escapa de las manos y queda fuera de su campo visual. Un cierto misterio fundamental que venía dado a través de la comunión con la Tradición, a través de la comunión del sujeto con el objeto, se disipa para dejar tras sí el material inerte, el cadáver de la historia. En nuestra opinión, el mismo proceso que tiene lugar en el ámbito de la crítica de la historia eclesiástica acontece también en el campo de la historia en general. En efecto, no sólo existe la sagrada Tradición de la historia eclesiástica, sino también una tradición sagrada de la historia en general, de la cultura, así como tradiciones sagradas interiores. Sólo cuando el sujeto cognoscente mantiene vivo el vínculo con esta vida interior puede estar en comunión con su íntima esencia; por el contrario, cuando este vínculo queda cortado, el sujeto se ve forzado a recorrer hasta el final el camino de la autonegación. Sólo quedan entonces retazos de historia, pues se ha producido un desenmascaramiento de las sagradas tradiciones históricas.

Una de las corrientes más interesantes de la filosofía de la historia fundada por Marx y llamada materialismo económico, tiene el enorme mérito de haber llevado a sus últimas consecuencias el proceso de desenmascaramiento de las sagradas tradiciones de la historia, proceso que había iniciado el iluminismo en la ciencia histórica, aunque sin llevarlo hasta el final. En este campo sólo conocemos una corriente que destruya y aniquile hasta sus últimas raíces y de un modo coherente todo lo que hay de sagrado y de tradicional en la historia: la concepción marxista de la historia. La puesta en cuestión del misterio interior de lo «histórico» comenzó en la época de las luces (en el ámbito religioso, con la Reforma), alcanzó su apogeo en el siglo XIX y pasó a ser patrimonio común de toda la ciencia histórica; no obstante, quedó a medio camino. Todas las corrientes idealistas (en el amplio sentido de la palabra) de la ciencia histórica no desenmascaran ni destruyen hasta el final la tradición histórica. Todavía quedan retazos de ella. Sólo el materialismo económico lleva hasta las últimas consecuencias la cínica puesta en duda de toda tradición, de todo patrimonio espiritual, rebelándose de un modo radical contra «lo histórico» y rechazándolo en todos sus aspectos. En la concepción del materialismo económico, el proceso histórico queda definitivamente privado de toda alma; nada posee ya un alma, un misterio íntimo, una vida misteriosa interior. Esta puesta en cuestión de lo sagrado lleva a la conclusión de que la única realidad genuina en el curso de la historia es el proceso de la producción económica material y de que las formas económicas a **[21]** que da lugar constituyen la única realidad verdadera, ontológica, primaria; lo demás es sólo un derivado, un reflejo, una superestructura; la totalidad de la vida religiosa, espiritual, la totalidad del arte y de la vida humana sólo son reverberación, reflejo, no realidad genuina.

Se concluye así el proceso definitivo a través del cual la historia queda privada de su alma y sus misterios interiores quedan destruidos; esta destrucción es consecuencia del desenmascaramiento de su misterio fundamental, que, según el materialismo histórico, es el de la producción, el del aumento de las fuerzas productivas de la humanidad. Con esto queda completada la labor crítica destructiva que, iniciada en la época de las luces, termina por rechazar la misma concepción «iluminista»; en efecto, el materialismo económico de Marx supera la forma racionalista de la ilustración, que triunfó en el siglo XVIII, y funda una forma de evolucionismo histórico que le es propia, rechazando a la vez los últimos brotes del método iluminista. Por aquí ya no se puede llegar más lejos: el materialismo económico ha revelado claramente la imposibilidad de llegar por este camino al misterio del destino interior y de la vida de los pueblos, el

misterio del destino del hombre. El misterio queda convertido en puro espejismo, en problema ilusorio, creado únicamente por determinadas condiciones económicas. Pero en el materialismo económico queda de manifiesto una contradicción fundamental, que él mismo no puede comprender (incapaz como es de elevarse por encima de ella), y que sin embargo salta a los ojos de aquel que hace comparecer a esta doctrina ante el tribunal de la filosofía.

En efecto, si el materialismo económico afirma que toda la conciencia humana es únicamente una superestructura derivada de unas determinadas relaciones de producción, ¿de dónde proviene la razón de los heraldos del materialismo económico, de los Marx y Engels, que se eleva por encima de la mera reflexión pasiva de las relaciones económicas? Al crear la doctrina del materialismo económico, Marx pretende poseer un tipo de razón que es algo más que un mero reflejo de las relaciones de producción. Ahora bien, si el materialismo económico, en cuanto construcción ideológica, sólo es el reflejo de determinadas relaciones de producción, por ejemplo, de las relaciones creadas en el siglo XIX en base a la lucha entre el proletariado y la burguesía, no se comprende cómo los defensores de esta doctrina puedan reivindicar para sí una dosis de verdad mayor que la de otras doctrinas, que son simplemente una autoilusión engendrada por este reflejo. En tal caso, **[22]** el materialismo económico es una ilusión más, engendrada como las otras por la realidad económica. Por eso el marxismo lleva hasta el final las pretensiones y la presunción de la razón «ilustrada», cree estar en posesión de la razón iluminada e iluminante, que se eleva por encima de los destinos históricos universales de la humanidad, de la totalidad de su vida espiritual, de todas las ideologías humanas, y ve todos los errores e ilusiones como otros tantos reflejos del proceso económico, sin percatarse de que la doctrina marxista es un reflejo más. El marxismo se esfuerza por emparejar las pretensiones de la razón «ilustrada» con reivindicaciones mesiánicas análogas a las del antiguo Israel: en efecto, pretende hallarse en posesión de la única conciencia iluminadora, que, a su vez, se entiende a sí misma no como una de tantas ideologías, sino como la única y definitiva luz que pone al descubierto el misterio del proceso histórico. En realidad, el marxismo no desentraña el misterio del proceso histórico; se limita a poner de manifiesto la ausencia de historiadores con una comprensión global de la humanidad, el vacío terrorífico de la historia humana, el no-ser del espíritu humano, de toda la vida espiritual de la humanidad, de la religión, de la filosofía, de toda creación humana, de las ciencias, de las artes, etc. El marxismo sostiene que todo esto carece de realidad; aquí radica la fuerza singular y el poder de esta doctrina. A nuestro modo de ver, el mérito negativo de este sistema es muy grande, porque aniquila todas las corrientes inconexas, semiideológicas, que han venido formándose en los siglos XIX y XX, y plantea un dilema radical: o entrar en comunión con el misterio del no-ser y hundirse en este abismo, o retornar al misterio interior del destino humano y volver a las tradiciones y a los sagrados valores interiores a través del crisol de la prueba y de la tentación, recorriendo sucesivamente los diferentes estadios de esta época nuestra, destructora, crítica, negativa.

El conocimiento histórico y la filosofía de la historia han de poseer una gnoseología y una teoría del conocimiento propias, como todos los demás sectores del saber humano. En este ámbito se movían las reflexiones anteriores. A fin de cuentas, todas se orientan hacia un único objetivo: reconocer la esencia de lo «histórico» como una realidad específica determinada en la jerarquía de los niveles del ser. Se trata, pues, de reconocer el carácter absolutamente específico y *sui generis* de un *objeto,* que es irreductible a otros *objetos* materiales o espirituales. Evidentemente, no podemos considerar lo «histórico» como una realidad de orden material, fisiológico, geográfico u otros **[23]** similares; por otra parte, tampoco tiene sentido descomponer la realidad histórica en otras tantas realidades psíquicas. Lo «histórico» es un *specificum,* una realidad de un género particular, y admitir la tradición histórica, la condición hereditaria de la historia, tiene una enorme importancia para el conocimiento de este *specificum.* El pensar histórico deviene imposible fuera de las categorías de la tradición histórica; la aceptación de la tradición constituye una especie de *a priori,* una especie de categoría absoluta de todo conocimiento histórico. Fuera de esta categoría sólo pueden darse, a lo sumo, conocimientos parciales e inconexos. El proceso contra la historia puesto en marcha por el materialismo histórico lleva inexorablemente a un fraccionamiento de la realidad

histórica, a una pulverización de la misma. La realidad histórica es, ante todo, una realidad concreta, no abstracta, y, fuera de ella, no existe ni puede existir ninguna otra realidad concreta. Lo «histórico» es propiamente la forma compacta del ser, pues el vocablo «concreto» significa literalmente «compacto», que expresa una idea contraria a la del término «abstracto», que quiere decir recortado, desunido, desintegrado. En la historia no hay nada de abstracto, y todo lo abstracto es, por su misma esencia, contrario a lo «histórico». Lo abstracto puede ser objeto de la sociología; la historia sólo puede ocuparse de lo concreto. La sociología opera con conceptos como clase, grupo social, que, en definitiva, son categorías abstractas. El grupo social, la clase, son una construcción mental que no existe en la realidad. Por el contrario, lo «histórico» es un objeto totalmente diverso; no sólo es concreto, sino también individual, en tanto que lo sociológico no sólo es abstracto, sino también genérico. La sociología no opera con conceptos individuales, la historia sólo lo hace con éstos. Todo lo que es auténticamente histórico tiene un carácter individual y concreto. En este territorio, en tal día, puso pie Juan Sin Tierra, dice Carlyle, el más concreto e individualizante de los historiadores; esto es la historia. Existe también una tentativa de construir una filosofía de la historia sobre los principios de la filosofía kantiana: es el intento de Rickert, de la escuela de Windelband, que se basa en el hecho de que el conocimiento histórico se distingue del de las ciencias naturales en que elabora siempre el concepto de lo individual, mientras que las ciencias de la naturaleza operan con el de lo universal. La concepción de Rickert es bastante unilateral, pero, en cualquier caso, él ha planteado un interesante problema: el de la realidad concreta e individual como objeto de la historia. El planteamiento es erróneo en el sentido **[24]** de que también lo universal puede ser individual. Tomemos, por ejemplo, el concepto de «nación histórica». Es un concepto general pero, al mismo tiempo, trata de una nación históricamente concreta y, por tanto, es un concepto perfectamente individual. La vieja disputa escolástica entre nominalistas y realistas revela una insuficiente comprensión del misterio de lo individual. En Platón, lo individual aún no está presente. Conocer el ser como una gradación de individualidades no significa nominalismos, pues también «lo universal» puede ser conocido como individualidad. Para comprender cuanto va seguir, es muy importante establecer la contraposición entre lo histórico y lo sociológico. Las presentes lecciones serán dedicadas no a cuestiones de sociología, sino a los problemas de la filosofía de la historia, a conocer los destinos históricos. Por eso llevan el título de «El destino del hombre»: tal es la tarea concreta de la filosofía de la historia. El conocimiento histórico, la filosofía de la historia, es uno de los caminos que nos llevan al conocimiento de la realidad espiritual, es una ciencia del espíritu que nos hace entrar en comunión con los misterios de la vida espiritual. Se ocupa de una realidad espiritual concreta, que es mucho más rica y compleja que la que se manifiesta, por ejemplo, en la psicología humana individual. Es justamente la filosofía de la historia la que toma al hombre en la plenitud concreta de su esencia espiritual; en cambio, la psicología, la fisiología y los otros sectores del saber que se ocupan del hombre, no lo consideran en toda su concreción, sino que lo contemplen únicamente desde vertientes o perspectivas diferentes. La filosofía de la historia estudia al hombre en cuanto situado en el ámbito en que se desarrolla la interacción de las fuerzas universales, esto es, en su máxima plenitud y concreción. Si se comparan con esta visión del hombre en su realidad concreta, todos los demás saberes resultan abstractos. Sólo podemos comprender el destino del hombre a partir de ese conocimiento concreto que nos da la filosofía de la historia; las otras disciplinas científicas no se ocupan del destino humano, pues éste es el resultado de la interacción de todas las fuerzas universales. Es justamente este complejo de fuerzas lo que engendra la realidad de orden superior que llamamos realidad histórica. Se trata de una realidad espiritual especial y superior. Si bien las fuerzas materiales y los factores económicos también actúan y desempeñan un papel importante en la historia (de tal manera que no podemos dejar de reconocer la parte de verdad existente en el materialismo histórico, a pesar de que lo rechacemos desde una perspectiva espiritual), el mismo factor **[25]** material depende de la realidad histórica espiritual. Toda la vida económica de la humanidad tiene una base, un fundamente espiritual. Volveremos sobre esto al tratar de las diferentes cuestiones de la filosofía de la historia.

El hombre es en gran medida un ser histórico; el hombre vive en lo «histórico» y lo «histórico»

habita en el hombre. Entre el hombre y lo «histórico» existe una solidaridad tan profunda y misteriosa en su fundamento primordial, una reciprocidad tan concreta, que es imposible separarlos. No se puede separar al hombre de la historia, no se le puede considerar en abstracto; tampoco se puede establecer una disociación entre la historia y el hombre, ni considerarla como algo fuera del hombre, separado de él. Es imposible asimismo considerar al hombre fuera de la profundísima realidad espiritual de la historia. En nuestra opinión, no tiene sentido considerar lo «histórico» únicamente como un fenómeno (como hacen en la mayoría de los casos las diferentes corrientes de la filosofía de la historia), como manifestación del mundo percibido exteriormente y dado a nuestra experiencia, contraponiéndolo a la realidad del noúmeno (como hace Kant), a la esencia del ser, a la secreta realidad interior. La historia y lo «histórico» no son sólo fenómenos. A nuestro entender, el principio según el cual lo «histórico» es un noúmeno es el supuesto más radical de la filosofía de la historia. En lo «histórico» se revela de un modo genuino la esencia del ser, la esencia interior del mundo, la esencia espiritual interior del hombre. Por su misma esencia, lo «histórico» es profundamente ontológico, no fenoménico; está arraigado en un cierto fundamento primordial profundísimo del ser y nos da la posibilidad de comprenderlo y de entrar en comunión con él. Lo «histórico» es una cierta revelación de la más profunda esencia de la realidad mundana, del destino del mundo y de lo que constituye su número fundamental: el destino del hombre. Lo «histórico» es una revelación de la realidad nouménica. La aproximación a lo «histórico» nouménico deviene posible en virtud del nexo concreto existente entre el hombre y la historia, entre el destino del hombre y la metafísica de las fuerzas históricas. Para poder penetrar el secreto de lo «histórico», hemos de comprender, ante todo, la historia y lo «histórico» como algo profundamente nuestro, como historia, como destino *propio.* Debemos sumergirnos en el destino histórico y sumergir el destino en nuestra propia profundidad humana. En las profundidades del espíritu humano se revela la presencia de un cierto destino histórico. Todas las épocas históricas, comenzando **[26]** por las primordiales y acabando en la actual, son nuestro destino histórico, todo es nuestro. Aquí es preciso tomar una dirección totalmente opuesta a la de la labor crítica destructiva, que disocia al hombre, al espíritu humano y a la historia, y los vuelve incomprensibles, adversarios y extraños entre sí; hay que dar marcha atrás, y no considerar el proceso histórico como algo extraño a nosotros, como un proceso contra el que nos sublevamos, como algo que nos viene impuesto, que nos esclaviza y contra lo que nos rebelamos con todas nuestras fuerzas. De lo contrario, su meta sólo será un vacío abismal que engulle a la historia y al nombre mismo. La dirección opuesta a la que nos referimos y que es preciso tomar, pues es la única que hace posible como verdadera filosofía de la historia, es la que tiene como supuesto la identidad profunda entre *nuestro* destino histórico y el de la humanidad, que nos es tan próximo. En el destino de la humanidad hemos de descubrir nuestro propio destino, y a la inversa. Sólo de este modo es posible entrar en comunión con el misterio interior de lo «histórico», descubrir los grandiosos destinos espirituales de la humanidad. Y, a la inversa, sólo así es posible descubrir en nosotros mismos, no el vacio de la soledad que se contrapone a toda la riqueza de la vida histórica del mundo, sino la totalidad de las riquezas y de los valores, para, de esta manera, unir el propio destino interior individual al destino histórico universal. Por eso, para la filosofía de la historia, el verdadero método consiste en partir de la identidad entre el hombre y la historia, entre el destino del hombre y la metafísica de la historia. Por esta razón hemos escogido como título de nuestras lecciones «el destino del hombre (metafísica de la historia)». En cuanto realidad espiritual grandiosa, la historia no es un dato empírico, simple, un conjunto de meros hechos; si así fuese, la historia no existiría como tal, y sería imposible conocerla. La historia viene conocida mediante la memoria histórica, que es una actividad espiritual, una cierta relación espiritual con lo «histórico» a través del conocimiento histórico, que, de este modo, queda íntimamente transfigurado y espiritualizado. Sólo mediante un proceso de espiritualización y transfiguración de la memoria histórica se clarifica el nexo interior y el alma de la historia. Esto puede aplicarse lo mismo al alma de la historia que al alma humana; en efecto, una persona humana no unificada a través de la memoria no nos permite el acceso al alma humana como realidad. La memoria histórica, en cuanto modo de conocimiento de lo «histórico», está

indisolublemente ligada a la tradición, fuera de la cual ni siquiera existe la **[27]** memoria histórica. Un conjunto de documentos históricos desprovistos de vida nunca nos dará la posibilidad de conocer lo «histórico», de ponernos en comunión con el mismo. No basta con trabajar sobre documentos históricos (por más que sea una tarea importante y necesaria), es preciso transmitir la tradición a la que va ligada la memoria histórica. Sólo así queda sólidamente establecido el vínculo de unión entre el destino espiritual del hombre y el de la historia. No es posible comprender ninguna de las grandes épocas de la historia (el Renacimiento, el florecimiento de la cultura medieval, el apogeo de la cultura helénica) más que a través de la memoria histórica, en cuyas revelaciones podemos reconocer nuestro pasado espiritual, nuestra cultura, nuestra patria. Para comprender las grandes épocas de la historia es necesario vivirlas interiormente, asumirlas en nuestro propio destino; si las consideramos desde fuera, quedan convertidas en algo inerte, en meros cadáveres. Ahora bien, esta memoria histórica que nos hace entrar en comunión con lo «histórico» va indisolublemente ligada a la tradición. La tradición es precisamente esta memoria interior en cuanto transferida al destino histórico. La filosofía de la historia es una especie de espiritualización y transfiguración del destino histórico. En cierto modo, la memoria histórica es como la declaración de guerra de la eternidad al tiempo, y la filosofía de la historia atestigua continuamente las grandiosas victorias de la eternidad sobre el tiempo y la corrupción. En esencia, el conocimiento histórico y la filosofía de la historia no se vuelven hacia lo empírico, sino que más bien tienen por objeto la vida de ultratumba. La consideración de la existencia individual es inseparable de la de la existencia de ultratumba; de igual modo nos volvemos al grandioso pasado histórico, al mundo del más allá. Por eso, al volverse hacia el pasado, la memoria histórica experimenta el sentimiento especial de entrar en comunión con otro mundo y no sólo con la realidad empírica, que nos oprime por todas partes como un íncubo y que debemos vencer, a fin de elevarnos a otro nivel, es decir, al de la realidad histórica, que es una revelación genuina de otros mundos. Asimismo, la filosofía de la historia se orienta hacia los mundos de ultratumba, no hacia la realidad empírica. Cuando viajamos a través de la campiña romana, en donde tiene lugar una misteriosa fusión entre el mundo de ultratumba y el histórico, en donde los monumentos históricos se han transformado en fenómenos de la naturaleza, nos comunicamos con otra vida, con los misterios del pasado, con los misterios del más allá, con los misterios de un mundo en el que **[28]** la eternidad triunfa sobre la muerte y la corrupción. De aquí que la verdadera filosofía de la historia sea la de la victoria de la verdadera vida sobre la muerte; esta filosofía es una comunión del hombre con la realidad diferente, infinitamente más amplia y rica que aquella a la que es arrojado por la *empiria* inmediata. Si el hombre individual no pudiese entrar en comunión con la experiencia de la historia, ¡cuán vacía y muerta sería su existencia! Ahora bien, el hombre, en su vida presente, reencuentra la auténtica realidad del grandioso mundo histórico a través de la memoria, de la tradición interior, de la comunión interior entre los destinos de su espíritu individual y los de la historia, y no sólo encuentra esto al construir una filosofía de la historia (tarea en la que raramente se ocupa), sino también en muchos actos espirituales de su vida. De este modo, entra en comunión con una realidad infinitamente más rica, vence su corrupción e insignificancia y trasciende su pobre y angosto horizonte. **[29]**

Capítulo segundo

SOBRE LA ESENCIA DE LO HISTÓRICO

Lo metafísico y lo histórico

La historia no es un dato empírico objetivo, sino un mito. A su vez, el mito no es una invención, sino una realidad, una realidad de orden diferente al del llamado dato empírico objetivo. El mito es el relato (conservado en la memoria popular) de un acontecimiento pasado, un relato que trasciende los límites de la facticidad objetiva exterior y revela la facticidad ideal subjetivo-objetiva. La mitología, de acuerdo con las profundas enseñanzas de Schelling, es la historia primordial de la humanidad. Pero, frente a los mitos que se sumergen en el pasado, nos encontramos con elementos míticos creados por cada época histórica. Toda gran época histórica, incluso la moderna (tan desfavorable a la mitología) está saturada de mitos, por ejemplo, la época de la Revolución francesa, realizada en un pasado reciente a la clara luz del racionalismo. Su historia está llena de mitos, el primero de los cuales es el mito de la gran Revolución francesa, que los historiadores respetaron durante mucho tiempo y que sólo más tarde comenzaron a destruir, como hizo, por ejemplo, Taine en su historia de la Revolución. Existen mitos análogos sobre el Renacimiento, la Reforma, el medioevo, para no hablar de épocas históricas más remotas en las que el pensamiento aún no había sido iluminado por la clara luz de la razón. Es imposible comprender la historia cuando la consideramos como una realidad puramente objetiva, es necesario un nexo interior, profundo, misterioso, con el objeto histórico. No es sólo el objeto el que ha de ser histórico, también ha de serlo el sujeto; es preciso, pues, que el sujeto del conocimiento histórico sienta y descubra en sí mismo lo «histórico». Sólo en la medida en que descubre en sí mismo lo **[31]** «histórico», comienza a comprender los grandes períodos de la historia. Sin este nexo, sin una «historicidad» interior, le resultará imposible comprender la historia. La historia exige una fe, no es simplemente una violencia ejercida sobre el sujeto cognoscente por los hechos objetivos exteriores; es un cierto acto de transfiguración del gran pasado histórico, un acto en el cual se realiza la conquista interior del objeto histórico, un proceso interior que crea una unión profunda entre el sujeto y el objeto. Si ambos están separados no puede haber conquista alguna. Todo esto nos ha llevado a la convicción de que la concepción platónica del conocimiento como reminiscencia ha de ser extendida, con algunas modificaciones, al conocimiento histórico. En efecto, toda aproximación a cualquier gran época histórica sólo es fecunda cuando existe un conocimiento auténtico, cuando es una rememoración interior, una reminiscencia de todo lo que de grande se ha realizado en la historia de la humanidad, cuando tiene lugar una especie de vinculación interior y de identificación entre lo que se realiza en lo más profundo del espíritu cognoscente y lo que ha acontecido en las diferentes épocas históricas.

En virtud de su naturaleza interior, cada hombre es una especie de universo, de microcosmos, en el cual se refleja y habita todo el mundo real y todas las grandes épocas históricas. No es simplemente un exiguo fragmento del universo, sino una especie de vasto mundo, que, para el estado de conciencia de una determinada persona, puede ser aún inaccesible, pero que se abre interiormente a medida que se ilumina y se amplía su conciencia. En este proceso de profundización de la conciencia se revelan todas las grandes épocas históricas, toda la historia del mundo de la que se ocupa la ciencia histórica, que lo criba todo a través de la crítica de las fuentes, de las inscripciones, de la arqueología, etc. Existen motivos externos, ayudas, puntos de partida para la rememoración, pero el hombre ha de conocer la historia en sí mismo; por ejemplo, para comprender realmente la historia de Grecia ha de sacar a la luz en sí mismo los estratos más profundos del mundo helénico, y lo mismo ha de hacer para entender la historia de Israel. Podemos decir, pues, que en el microcosmos humano se hallan encerradas todas las épocas históricas del pasado y que el hombre no puede sepultarlas bajo los escombros del tiempo y de la existencia histórica más reciente; se las puede cubrir temporalmente, pero nunca sofocar de un modo definitivo. Este proceso de

iluminación y profundización interiores ha de conducir al hombre a sumergirse en las profundidades **[32]** de los tiempos a través de estos estratos, pues sumergirse en el tiempo significa sumergirse en sí mismo. El hombre sólo puede encontrar verdaderamente la profundidad de los tiempos en el fondo de sí mismo, pues aquella profundidad no es algo exterior y extraño al hombre, algo que le viene dado e impuesto desde fuera, sino una estratificación profunda al interior del hombre mismo, que sólo queda relegada a un segundo o tercer plano en virtud de la limitación de la conciencia humana. Los mitos históricos tienen un significado profundo para este proceso de rememoración. El mito histórico es un relato trasmitido por la memoria popular que nos ayuda a recordar en lo más íntimo de nuestro espíritu un cierto estrato interior ligado a la profundidad de los tiempos. El proceso de alienación del sujeto por el objeto, puesto en marcha por la crítica «iluminista», por la crítica de la conciencia, puede suministrar los materiales para el conocimiento histórico, pero, en la medida en que destruye el mito y separa la profundidad de los tiempos de la profundidad del hombre, disocia también al hombre de la historia. Todo esto nos conduce a revisar y revalorizar el significado de la tradición, a fin de lograr una comprensión interior de la historia. La tradición histórica, que la crítica quería destruir, nos proporciona el instrumento que hace posible el gran acto recóndito del recordar, pues, en realidad, la tradición histórica no constituye simplemente un impulso externo, un hecho que le viene impuesto al hombre desde fuera y que le es extraño, sino un acto interior, escondido, oculto en lo profundo de su ser, de su misterio íntimo, un hecho a través del cual se conoce a sí mismo y con el cual forma una totalidad indisoluble. Esto no significa en modo alguno que la tradición histórica no esté sujeta a la crítica y que haya de tomarse sin más tal como se presenta, prestándole fe y rechazando cualquier consideración crítica. Por el contrario, pensamos que la crítica histórica aplicada a la tradición ha alcanzado muchos resultados objetivamente inmutables y de indiscutible valor científico, de tal manera que no hay ningún motivo para revisar desde el principio la historia tradicional. Queremos decir más bien que el valor más profundo de la tradición no se basa en que ella cuenta lo que ha acontecido en realidad (por ejemplo, la tradición sobre la fundación de Roma, destruida por Niebuhr y por los historiadores más recientes), sino en que oculta en la memoria popular una alusión, un símbolo de los destinos históricos de este pueblo, símbolo extremadamente importante para construir una filosofía de la historia que comprenda su sentido más profundo. La tradición histórica es algo **[33]** más que el conocimiento de la vida histórica, pues en la tradición simbólica se revela la vida interior, la profundidad de la realidad ligada hereditariamente a aquello que el hombre descubre por medio de la autoconciencia espiritual interior. Esta vinculación de la tradición a lo que se descubre a través de la autoconciencia es extremadamente preciosa. Los hechos exteriores de la historia tienen una enorme importancia, pero para construir la filosofía de la historia es mucho más importante esta misteriosa vida interior, que es continua incluso en medio de la discontinuidad del tiempo exterior. Es justamente esta vida la que nos dice que la historia nos viene dada no desde el exterior, sino desde nuestra propia intimidad, de tal manera que nosotros, al percibir la historia, la construimos en definitiva de un modo muy conexo y dependiente de los estratos interiores de nuestra conciencia, de la amplitud y profundidad interiores de la misma. Ahora bien, el estado de conciencia y de autoconciencia postulado y presupuesto como el único verdadero por la crítica histórica y la ciencia histórica objetiva es muy limitado y superficial. Aquí radica la aberración de la crítica histórica. En esta última, muchas cosas aparecen como objetivas, irrefutables, convincentes, cuando se las examina de un modo superficial, primario; pero cuando nos situamos a un nivel de conciencia más profundo, las conclusiones de la crítica histórica comienzan a manifestarse como infundadas y problemáticas, pues la realidad más honda yace en la interioridad misma de la realidad histórica. Cuando leemos una obra científica sobre la historia, por ejemplo, sobre la historia de los pueblos antiguos, advertimos claramente que la historia de su cultura ha sido privada definitivamente de su alma, de su vida interior, que sólo se nos muestran como a través de una fotografía y de un esbozo puramente exteriores. Todo ello nos lleva a la conclusión de que la llamada «crítica histórica» representa en la evolución de la historia un simple momento, por el cual hay que pasar, un momento que no es el más esencial, sino el menos profundo, y después del cual el hombre entra en

una época totalmente diversa, inicia otras relaciones distintas con el proceso histórico. Entonces cambia y se entiende de un modo nuevo la tradición interior, el mito interior de la historia que había sido rechazado en la época de la crítica histórica.

Como hemos dicho desde el principio, el tema de la historia es el destino del hombre en la vida terrena, y este destino, que se realiza en la historia de los pueblos, viene comprendido, ante todo, como el destino del hombre que conoce espiritualmente. La historia del mundo **[34]** de la humanidad tiene lugar no sólo en el objeto, en el macrocosmos, sino también en el microcosmos. Este nexo entre la historia del microcosmos y la del macrocosmos, tan necesario para una metafísica de la historia, supone una excepcional proximidad y una especial relación entre lo «histórico» y lo metafísico. La contraposición entre lo histórico y lo metafísico, que domina ampliamente en la ciencia y en la filosofía y también en ciertas formas de conciencia religiosa, por ejemplo en la hindú, descarta la posibilidad de que lo metafísico se revele en lo histórico, de que el hecho histórico sea algo más que una realidad exterior y empírica y, por consiguiente, lo contrapone metodológicamente a todo lo que es metafísico. Un punto de vista diferente supondría que lo metafísico estuviese inmediatamente presente en lo histórico y se manifestase a través de ello. Como veremos en seguida, este punto de vista es particularmente idóneo para construir una filosofía de la historia y presupone un centro de la historia en donde se reúnen lo metafísico y lo histórico. Como intentaremos demostrar más adelante, sólo en la filosofía cristiana de la historia lo metafísico y lo histórico se aproximan realmente y se identifican. Concebir la tradición como fuente del conocimiento más profundo de la realidad histórica y espiritual significa acogerla como vida interior del espíritu cognoscente y no como autoridad. Si el espíritu humano fuese extraño a esta tradición, ella vendría impuesta desde fuera. He aquí el verdadero concepto de tradición: la tradición es un cierto vínculo libre, espiritual, hereditario al interior del hombre; no es algo trascendente e impuesto al hombre, sino inmanente. Esta concepción nos parece la acertada y la única que nos permite construir una filosofía.

Aproximémonos ahora a la cuestión de la esencia de lo «histórico» desde otras perspectivas, desde otros puntos de vista. ¿De qué manera se ha constituido lo «histórico» a través del devenir de la conciencia humana, de la historia del espíritu humano? ¿Cómo ha llegado la conciencia humana a captar el acontecimiento histórico, el proceso histórico? ¿Cómo ha surgido por primera vez la conciencia de que existe la historia, de que existe una realidad que llamamos mundo, movimiento, proceso histórico? Para responder a estos interrogantes debemos volvernos hacia el mundo helénico y hebreo. En efecto, los principios helénico y hebreo se hallan en la base misma de la conciencia europea. De su unión nació el mundo cristiano, que reunió en sí mismo de un modo orgánico a los dos grandes mundos de nuestro pasado y abrió una nueva era. En nuestra opinión, todo estudioso de la **[35]** historia debe tener bien claro que la conciencia de la historia fue extraña a la cultura, al mundo y a la conciencia helénicos. En el mundo helénico no existió el concepto de devenir histórico, y los mayores filósofos griegos no pudieron elevarse a un conocimiento de este devenir, de tal manera que en ellos está ausente la filosofía de la historia; ni en Platón, ni en Aristóteles, ni en ninguno de los grandes filósofos griegos es posible encontrar una comprensión de la historia. A nuestro entender, esto va íntimamente ligado a la concepción y apercepción del mundo vigentes entre los griegos. Estos contemplaban el mundo desde un punto de vista estético, a saber, como cosmos perfecto y armónico. Los más grandes genios griegos, que representan el espíritu griego en su pleno vigor y no en su debilidad, percibieron el universo de un modo estático, cultivaron una especie de contemplación clásica de las proporciones del cosmos. Todo esto es característico de los pensadores griegos, que eran incapaces de percibir el proceso histórico; ellos lo concebían sin origen, sin término, sin principio, como un círculo que se repite eternamente. Este carácter cíclico es propio de la *Weltanschauung* griega, la cual imaginaba la historia como un movimiento circular. La conciencia helénica no se ha vuelto jamás hacia el futuro en el que la historia llega a su término y en el cual han de situarse su centro y su desenlace, sino únicamente hacia el pasado. Una característica de la conciencia helénica es la contemplación de un estado armónico perfecto, que ella no ligaba nunca al futuro. Por eso la conciencia

griega no tenía una relación con el futuro capaz de convertirse en punto de partida desde el que fuese posible advertir el proceso histórico y adquirir conciencia de la historia como de un drama en pleno desenvolvimiento. La historia es realmente un drama dividido en varios actos, que tiene su principio, su desarrollo interior, su final, su catarsis, su desenlace. Esta concepción de la historia como tragedia es extraña a la conciencia griega. Para encontrar la conciencia del devenir histórico hemos de acudir a la conciencia y al espíritu del Israel antiguo. La idea de lo «histórico» fue introducida por los hebreos y, a nuestro entender, la misión fundamental del pueblo hebreo ha sido la de introducir en la historia del espíritu humano esta conciencia del devenir histórico, en lugar del movimiento circular imaginado por los griegos. La conciencia hebrea antigua concebía siempre este proceso en conexión con el mesianismo, con la idea mesiánica. La conciencia hebrea, a diferencia de la helénica, está siempre vuelta hacia el futuro, a lo que ha de venir: es una espera impaciente de algún gran **[36]** acontecimiento que había de decidir los destinos de los pueblos, el destino de Israel. La conciencia hebrea no concebía, pues, la historia universal como un círculo cerrado. La idea misma de historia va asociada a la expectativa de un cierto acontecimiento futuro que constituirá su desenlace. Esta característica de la estructura histórica la constatamos por primera vez en la conciencia hebrea; aquí aparece por vez primera la conciencia de lo «histórico» y por eso debemos buscar la filosofía de la historia no en la filosofía griega, sino en la del hebraísmo. Tal filosofía la encontramos en el libro del profeta Daniel, en donde se contempla el proceso de la historia de la humanidad como un drama que conduce a un determinado final. La interpretación dada por Daniel al sueño de Nabucodonosor es la primera tentativa histórica de construir un esquema de la historia, repetida y ampliada después por la filosofía cristiana de la historia. El profeta Daniel ve cómo Dios castiga a los pueblos a lo largo de la historia y consideraba a Nabucodonosor como instrumento de Dios. Este profetismo de la conciencia hebrea, este estar-vuelta hacia lo que ha de venir dio lugar no sólo a la filosofía de la historia, sino también a lo «histórico». Mientras que lo propio del mundo helénico era la contemplación armónica del cosmos, tal contemplación de un cosmos concebido como inmóvil era extraña al mundo hebreo. A éste le fue dado descubrir el drama histórico del destino humano, el drama fundado sobre la realización de un gran acontecimiento en el destino del pueblo hebreo y, a la vez, de toda la humanidad. Esta es la idea mesiánica del antiguo Israel, propiedad exclusiva del pueblo hebreo. La idea mesiánica es la idea específica que el mundo hebreo introdujo en la historia del espíritu humano. Para explicar nuestro pensamiento quisiéramos aducir algunos paralelismos. ¿Cómo se explica el hecho de que los griegos, que enriquecieron la historia del espíritu humano con importantísimos descubrimientos, no conociesen ni comprendiesen la historia, es decir, lo «histórico»? En nuestra opinión la explicación de esto radica en el hecho de que el mundo helénico no conoció propiamente la libertad: ni la religión ni la filosofía griega la comprendieron adecuadamente, rasgo más característico de la configuración espiritual del mundo helénico y de la conciencia a él subyacente es la sumisión al hado. Resulta extraña a este mundo la conciencia de la libertad, del sujeto que hace la historia, sin la cual son imposibles la historia, su devenir, su apercepción. Esto se debe al hecho de que, en el mundo helénico, la forma ha prevalecido siempre sobre el contenido: en el arte, en la **[37]** filosofía, en la política, en todos los sectores de la vida helénica, el principio formal prevalece sobre el material, sobre el contenido, al cual va ligado el principio irracional de la vida humana. Este principio irracional es justamente el principio de la libertad, introducido después en el mundo por el cristianismo. En el mundo cristiano se subraya el contenido y no la forma, y a partir de y juntamente con esto se descubren aquella libertad humana y aquel sujeto creador libre sin el cual no es posible comprender el proceso histórico. En la conciencia cristiana, vinculada a la hebrea en cuanto que ésta última se abre a lo «histórico», se descubre aquella libertad para el mal sin la cual se hace incomprensible el proceso histórico; en efecto, si no existiese la libertad para el mal, para este mal que está ligado a los principios fundamentales de la vida humana, si no existiese este principio tenebroso, tampoco existiría la historia, y el mundo comenzaría no por el principio, sino por el final, por aquel reino de Dios que viene considerado como un cosmos perfecto, como la plenitud del bien y de la belleza. Pero la historia del mundo no tiene como origen este cosmos perfecto, porque comienza por la

libertad, por la libertad para el mal. Aquí está el germen del grandioso proceso histórico. No fue la conciencia helénica la que descubrió la historia, pues su característica fundamental era un volverse hacia la perfección de la forma del cosmos. A nuestro entender, la conciencia aria, puramente abstracta e inclinada hacia el monismo, no puede conciliar en sí lo «metafísico» y lo «histórico». No en vano aquellos pensadores interesantes y singulares que hoy se consideran a sí mismos representantes del espíritu ario, por ejemplo, Chamberlain y el filósofo Drews, de la escuela de Hartmann, establecen una contraposición radical entre lo «metafísico» y lo «histórico». Toda su crítica a la componente semítica del cristianismo se basa en el hecho de que ellos ven en el cristianismo una unión ilícita entre lo metafísico y lo «histórico», se percatan de que en él, lo metafísico se ha incorporado a los hechos históricos, se ha encarnado, se ha fundido con ellos, en resumen, se halla indisolublemente ligado a la historia. Esta conciencia aria no se remite principalmente a la cultura helénica, sino a la hindú, más originaria y quizá más pura y radical, y en ella busca la expresión pura de lo metafísico, perfectamente libre e inmaculado, separado de toda mescolanza con lo «histórico». La conciencia hindú es la más antihistórica de cuantas existen en el mundo, y lo mismo ocurre con el destino hindú. Las más profundas creaciones del espíritu hindú no están conectadas en modo alguno con la historia; allí **[38]** nunca ha existido una verdadera historia, un auténtico proceso histórico. La vida espiritual del pueblo hindú aparece ante todo como una vida espiritual individual, un destino individual en cuyas profundidades se revela el mundo superior, la Divinidad, a través de un método especial en modo alguno ligado a los destinos históricos. Los hindúes contraponen lo «histórico» a lo metafísico; para el espíritu hindú, el distanciarse y el abstraerse de la realidad histórica es una garantía de la pureza de la conciencia, pues cualquier conexión con ella oscurece el espíritu. Esta incapacidad para unir lo «histórico» y lo metafísico lleva a percibir la historia como una simple concatenación exterior de hechos que no tienen el menor significado interior. El mundo empírico externo, la realidad inferior, el orden inferior, han de ser superados; es necesario renunciar a ellos para poder comprender la verdad de lo metafísico, del mundo espiritual superior, que lleva la impronta del espíritu: se trata, en definitiva, del monismo ario, que suele contraponerse al dualismo característico de la conciencia hebrea, así como de la cristiana.

La filosofía de la historia, por su mismo origen histórico, va indisolublemente ligada a la escatología y nos explica por qué el sentido de lo «histórico» ha nacido en el pueblo hebreo. La escatología es la doctrina del fin de la historia, del desenlace de la historia universal. Esta idea escatológica es absolutamente necesaria para la toma de conciencia y la construcción de la idea de historia, para poder percibir el devenir, el movimiento histórico mismo, que tiene un sentido y se encamina hacia una meta. Sin la idea de esta meta no hay posibilidad de comprender lo que es la historia, pues ésta es, por su misma naturaleza, escatológica, dato que presupone un final que la consuma, un desenlace, una conclusión catastrófica que da comienzo a un mundo y a una realidad nuevos, totalmente diferentes de los que nos presenta la conciencia griega, ajena en cuanto tal a la escatología. Esto es confirmado históricamente por el hecho de que, entre todos los pueblos antiguos, el hebreo fue el único en poseer el sentido de la historia y del destino histórico. En cualquier caso, el único pueblo con sentido histórico (además del hebreo) es el persa; entre los arios, no existe otro pueblo capaz de percibir la realidad de lo «histórico»; esto viene condicionado por el hecho de que, en su conciencia religiosa, se manifiestan con singular fuerza el momento escatológico y la idea apocalíptica, que ejercieron una gran influencia sobre la apocalíptica hebrea. Los persas fueron los primeros en descubrir el momento **[39]** escatológico, y el único pueblo (aparte del hebreo) que contempló el destino histórico desde la perspectiva de un final decisivo. La lucha entre Ormuzd y Ahriman termina en una catástrofe, después de la cual concluye la historia y da comienzo una realidad nueva. Sin esta perspectiva escatológica es imposible entender el proceso histórico como movimiento. Un movimiento sin la perspectiva del final, sin la escatología, no es historia, no posee un plan, un sentido, una meta interior. A fin de cuentas, un movimiento que no se encamine hacia un fin que lo consume, termina por convertirse, de un modo u otro, en movimiento circular. Por eso la eliminación del sentido inherente al proceso histórico hace imposible la percepción de este mismo proceso.

Si el pueblo hebreo fue el primero en percatarse de la posibilidad de una filosofía de la historia, sólo el mundo cristiano, la conciencia cristiana, posee una verdadera filosofía de la historia como sector particular del conocimiento espiritual y forma especial de la apercepción espiritual del mundo. El mundo cristiano, en el que confluyeron todas las revelaciones de la humanidad, del mundo hebreo y del griego, tuvo un sentido particular de la historicidad, desconocido en el mundo helénico y quizá hasta en el hebreo. Una de las ideas más profundas e interesantes de Schelling es la de que el cristianismo es la revelación de Dios en la historia. Entre el cristianismo y la historia existe un vínculo que no aparece en ninguna otra religión o movimiento espiritual. El cristianismo ha aportado el dinamismo histórico, la fuerza extraordinaria del movimiento histórico, y ha creado la posibilidad de una filosofía de la historia. En nuestra opinión, el cristianismo no sólo ha creado la filosofía de la historia que llamamos cristiana (en sentido confesional), por ejemplo, la de San Agustín y Bossuet, sino también todas las filosofías de la historia subsiguientes, comprendida la de Marx, cuyo dinamismo histórico es tan característico para el período cristiano de la historia. El cristianismo aportó el dinamismo porque introdujo la idea de la unicidad e irrepetibilidad de los acontecimientos, una idea que resultaba inaccesible para el mundo pagano. En este último imperaba la idea de la repetibilidad de los acontecimientos, que hacía imposible una apercepción de la historia. Por el contrario, la conciencia cristiana introdujo la idea de la unicidad e irrepetibilidad de la realidad histórica, pues, para ella, en el centro del proceso histórico universal se sitúa un hecho acontecido una sola vez, único, irrepetible, incomparable, diferente de todos los demás, ocurrido de una vez para siempre, un hecho histórico y, al mismo tiempo, metafísico, es decir, **[40]** revelador de las profundidades de la existencia: el hecho de la aparición de Cristo. La historia es un devenir que tiene un significado interior, una representación sagrada que posee un principio, un final, un centro, una acción uniforme: la historia se encamina hacia el hecho de la (segunda) venida de Cristo y parte de la (primera) venida de Cristo. Esto determina el profundísimo dinamismo de la historia, su marcha hacia el núcleo central del proceso universal y su movimiento a partir de este mismo núcleo. El mundo helénico no llegó a entrever nunca la posibilidad de una concepción semejante, no conoció este hecho histórico y, a la vez, metafísico. La conciencia helénica no contemplaba lo divino en el proceso temporal de la historia; y sólo veía la verdad, el valor, la armonía divinos en la naturaleza eterna. Los griegos no conocieron el movimiento de la historia, que precipita al universo hacia un final catastrófico. La historia, la percepción de la historia sólo es posible en la medida en que el proceso universal es considerado como un proceso catastrófico. Esta apercepción presupone un centro en el cual se sitúa un hecho histórico y, a la vez, se manifiesta lo divino, lo interior deviene exterior y se encarna. Es justamente esto lo que resulta extraño a la conciencia helénica y totalmente ajeno a la conciencia espiritual de la India, pues aquí faltó precisamente el presentimiento impaciente de este acontecimiento central. Para la India, lo más grande de la vida espiritual se revela únicamente en la profundidad individual del espíritu humano. El cristianismo ha sido el primero en aportar aquel concepto de libertad (totalmente desconocido para el mundo helénico) indispensable para construir una historia y una filosofía de la misma. Sin el concepto de libertad, que determina el carácter trágico y dramático del proceso histórico, es imposible comprender la historia, pues este carácter trágico proviene de la libertad, de la libertad activa, de la libertad para el mal, para las tinieblas. Esto origina la lucha dramática, el dramático movimiento de la historia, que están ausentes de una conciencia como la griega, que considera el mundo como la totalidad armónica del bien, la belleza y la verdad, y esto, en virtud de una necesidad que emana de la Divinidad misma. El cristianismo ha traído consigo la historia, la idea de la historia, pues fue el primero en percatarse realmente de que lo eterno puede prolongarse en lo temporal. En la conciencia cristiana, lo eterno y lo temporal son indisociables: la eternidad entra en el tiempo y el tiempo entra en la eternidad. En la conciencia griega, lo temporal era concebido como un movimiento circular; el cristianismo abrió una **[41]** brecha, superó la idea del movimiento circular, afirmó que la historia se consuma en el tiempo, descubrió el sentido de la historia. El cristianismo aportó el dinamismo y aquel principio liberador que plasmó la historia turbulenta, rebelde, de los pueblos occidentales, y se convirtió en la historia por antonomasia. Si se confronta con el destino de

los pueblos no cristianos antiguos y modernos, el de los pueblos cristianos es un destino esencialmente ligado a todos los grandes acontecimientos de la historia, al centro de ésta. Todo ello está en conexión con la libertad y el dinamismo que nos aportó el cristianismo, gracias a la irrepetibilidad de los hechos metafísicos e históricos. Ello trajo consigo la tensión inherente al proceso histórico, desconocida para los pueblos no cristianos (a excepción de los hebreos), una tensión y dramaticidad singulares, un ritmo particular. Así se formó el mundo específicamente cristiano, dinámico, a diferencia del antiguo, que, en comparación, resultaba estático. La estaticidad del mundo antiguo iba ligada a un sentimiento inmanente del ser y de la vida; para tal conciencia y sentimiento de la vida todo estaba encerrado bajo la bóveda celeste, bajo la cual y dentro de la cual discurría toda la vida humana; este mundo no tuvo impulsos trascendentes, no conoció lejanías trascendentes, sólo contempló la belleza de la vida espiritual y divina en cuanto inmanente al movimiento circular de la naturaleza. En el mundo cristiano se abren lontananzas, se rasga la bóveda celeste y la tensión hacia metas lejanas crea el dinamismo, el drama de la historia, en el cual quedan implicados también personas y pueblos que han perdido la conciencia cristiana, pero que, por su mismo destino, han permanecido cristianos, históricos. Por esta razón pensamos que la rebelión histórica de los siglos XIX y XX, acompañada de la apostasía y de la pérdida de la fe cristiana, está ligada, no obstante, al cristianismo y ha nacido en terreno cristiano. Este dinamismo del cristianismo, esta libertad que destruye los límites, este principio irracional ligado al contenido de la vida, determinan el proceso de la historia. El dinamismo y la historicidad propios del cristianismo son extraños a cualquier otra conciencia. Sólo el cristianismo admitió que la humanidad posee una meta final, se percató de la unidad de la humanidad y, de esta forma, hizo posible la filosofía de la historia. Como hemos reiterado anteriormente, la realidad histórica presupone la irracional, que hace posible el dinamismo, pues, sin este principio irracional, tempestuoso, amorfo, que provoca la lucha entre la luz y las tinieblas en cuanto conflicto de los opuestos, carece de sentido la historia, y es imposible **[42]** un verdadero dinamismo. Este principio irracional no hay que entenderlo a la manera de Rickert, desde una gnoseología que contrapone lo individual en cuanto irracional a lo universal como racional, sino de un modo diferente, ontológico, a saber, como un principio irracional inmerso en el ser mismo y sin el cual son imposibles la libertad y el dinamismo.

La historia supone la Teandria. La naturaleza del proceso religioso e histórico supone el conflicto y la interacción más profundos entre la Divinidad y el hombre, entre la Providencia divina, el *fatum* divino, la necesidad divina, y la inexplicable y misteriosa libertad humana. Si actuase únicamente el principio de la necesidad natural, o sólo el principio de la necesidad divina, o bien solamente el principio humano, no existiría el drama de la historia, no existiría la tragedia, que es choque, interacción y lucha profundísimos entre la Divinidad y la humanidad en el terreno de la libertad. Nos encontramos aquí con principios, antinomias, contraposiciones inconciliables, y ha sido justamente el cristianismo el que las ha introducido en la historia del espíritu humano. Sin la libertad del espíritu humano como principio específico irreductible, tanto a la libertad como a la necesidad divina, como principio irracional, ni siquiera sería posible la historia universal. Si existiese únicamente la libertad divina, o la necesidad divina, o la necesidad natural, no habría historia en el sentido propio del término, ni siquiera habría nacido como tal realidad. Si sólo existiese la necesidad divina, o el principio divino, o la libertad divina, la historia habría comenzado por el Reino de Dios y, por consiguiente, no habría existido. Si tan sólo existiese la necesidad natural, tendríamos una concatenación absurda de hechos exteriores, en los cuales no habría un devenir interior, un drama con sentido, una tragedia que se encamina hacia un cierto final resolutivo. De aquí que toda filosofía monista, todo monismo que admita únicamente la existencia de un principio, no favorece la construcción de la filosofía de la historia ni la apercepción del dinamismo histórico. El monismo puro es, por su misma naturaleza, antihistórico y propenso a negar siempre la libertad humana, a negar el hecho de que, en la base misma de la historia, se sitúa esta libertad irracional para el mal que es su *a priori* metafísico-religioso.

Quisiéramos hacer todavía algunas observaciones que confirman desde otros puntos de vista

nuestras tesis fundamentales, nuestra comprensión fundamental de la filosofía de la historia. En primer lugar, hemos de hacer notar que existe un modo de considerar el proceso **[43]** histórico que es erróneo y que se halla muy difundido en la conciencia contemporánea, un modo de considerarlo que lo priva de su vida y de su interioridad. Una de las falsedades de la conciencia contemporánea es su actitud antihistórica, anárquica y rebelde al proceso histórico, a través de la cual el individuo, la persona, sintiéndose distanciados, separados y aislados de todo lo que es historia, se sublevan contra el proceso histórico mismo como si se tratase de algo que los oprime. Pero, en definitiva, esta actitud no es libre, sino esclava, porque el que se subleva y rebela contra el grandioso contenido divino y humano de la historia no lo reconoce como suyo, como algo que se manifiesta en su propia intimidad, sino como algo que le viene impuesto desde fuera. Esta postura rebelde y anárquica se funda en una actitud espiritual servil y no la libertad del espíritu. Y sólo es libre de espíritu aquel que ha cesado de considerar la historia como algo que le es impuesto desde el exterior y ha comenzado a contemplarla como un acontecimiento interior de la realidad espiritual, como su propia libertad. Sólo esta relación verdaderamente libre y liberadora con la historia suministra la posibilidad de comprender la historia como libertad interior del hombre, como un momento del destino celestial y terreno del hombre. A través de ella, el hombre recorre su atormentado camino, en el que todos los grandes momentos de la historia, hasta los más terribles y desgarradores, aparecen como momentos interiores de este destino humano, porque la historia es el cumplimiento interior y lleno de dramatismo del destino del hombre. Aquellos que no quieren reconocer en la historia este grandioso destino humano y la ven como algo exterior e impuesto sólo conseguirán hallar en ella el vacío, no la verdad.

En la historia aparecen asociados dos elementos, dos momentos, sin los cuales ella es imposible: el momento conservador y el momento creador. El proceso de la historia deviene imposible sin la conjunción de ambos momentos. Entendemos por momento conservador el vínculo con el pasado espiritual, la tradición interior, el aceptar todo lo que hay de más sagrado en el pasado. Tampoco es posible concebir la historia sin el momento dinámico-creador, sin una continuación y una prolongación creadoras de la historia, sin una tensión creadora y resolutiva. Así pues, ha de existir un nexo interior con el pasado, una atención profunda a los monumentos del pasado, así como el coraje del trabajo creador. Si falta el elemento conservador, o bien el factor dinámico-creador, la historia queda eliminada como tal. Un puro **[44]** conservadurismo abstracto que se niega a continuar la historia, que piensa que todo está ya hecho y que lo único necesario es conservarlo, es, en definitiva, una actitud ahistórica. El vínculo con el pasado, con todo lo sagrado que él encierra, la fidelidad a las enseñanzas del pasado es una fidelidad a las enseñanzas de la vida dinámica creadora de nuestros antepasados; por eso, el vínculo interior con los antepasados, con la patria, con todo lo que es sagrado, es siempre un nexo con el proceso dinámico creador vuelto hacia el futuro, hacia la resolución de la historia, hacia la creación de un mundo nuevo. Puesto que esto tiene lugar en la eternidad, es preciso reconocer que el movimiento histórico unitario interior y dinámico-creador desemboca en la vida eterna. Esta concepción del proceso histórico —en el que tiene lugar la unión de lo temporal y lo eterno, se aproximan y se identifican lo «histórico» y lo metafísico, lo que viene dado en los hechos históricos, en la encarnación histórica, y lo que se manifiesta en la más profunda realidad espiritual— nos lleva a la conjunción de la historia terrena con la celestial.

Ahora bien, ¿qué entendemos por historia celestial? En la historia celeste, en las profundidades de la vida del espíritu viene delineada de antemano la historia, que después se devana y manifiesta en la vida terrena, en el destino humano, en el destino histórico de la humanidad, en lo que llamamos la historia terrestre. Se trata de un prólogo que se desarrolla en el cielo, como aquel con que comienza el Fausto de Goethe. El destino de Fausto es el destino del hombre y este prólogo en el cielo condiciona de antemano el destino humano. La filosofía de la historia ha de ser una metafísica que ponga de manifiesto el prólogo celeste en el que están trazados de antemano los destinos históricos, que saque a la luz la historia espiritual interior, pues el cielo es nuestro cielo espiritual interior. Sólo así se descubre el verdadero nexo entre lo «histórico» y lo metafísico, el nexo en el que radica el sentido más profundo de

toda filosofía cristiana de la historia. Este vínculo supera el distanciamiento y la oposición, conoce la profundísima unión, proximidad e identificación entre ambos, la misteriosa transubstanciación, la secreta transfiguración de lo uno en lo otro, de lo celestial en lo terreno, de lo «histórico» en lo metafísico, de lo interior en lo exterior. La filosofía de la historia, la tentativa de comprender el proceso histórico, es una especie de profecía vuelta hacia el pasado, similar a la profecía vuelta hacia adelante, pues en la filosofía de la historia no se manifiesta la facticidad puramente objetiva, la apercepción de la **[45]** facticidad del proceso histórico, sino la penetración profética en el pasado, que es, al mismo tiempo, penetración en el futuro, porque la historia metafísica del pasado se manifiesta como futuro y el futuro se revela como pasado. La disociación entre ambos nos sumiría en las tinieblas y haría imposible la comprensión del proceso histórico. Esta disociación viene operada por todos aquellos que se sienten desarraigados del gran pasado histórico y no conocen el futuro, aquellos que contemplan el pasado como algo impuesto y consideran el futuro como algo terrible, enigmático e inaccesible, en virtud de su misma incognoscibilidad. A todo esto hay que contraponer una búsqueda del vínculo existente entre el destino histórico y el propio destino humano, vínculo que liga al pasado con el futuro en el seno de la eternidad. Así se revelan las fuerzas espirituales interiores de la historia, que permanecen veladas para aquel que transforma el momento histórico, la apercepción estática del presente, en una apercepción estática del pasado y del futuro. Toda consideración del pasado y del futuro que no perciba su nexo dinámico interior, su vinculación y complementariedad interiores y espirituales, sino que los contemple como realidades disociadas, abstractas, inconcretas, es radicalmente falsa. Por eso una aproximación semejante al proceso histórico es sustancialmente estática, aunque parezca evolucionista, pues el estatismo del presente en que se encuentra el sujeto cognoscente una vez que se ha separado del pasado y del futuro y se ha desarraigado de la tradición y del devenir interior, le impide comprender el pasado y convierte a éste en un cadáver, en el residuo de un devenir abortado. Sólo una actitud profética hacia el pasado pone en movimiento a la historia y sólo una actitud profética hacia el futuro podrá ligar a éste con el presente y el pasado, a través de un cierto movimiento interior, espiritual. Sólo una actitud profética hacia la historia podrá vivificar la historia, insuflando en su estatismo el fuego interior del movimiento espiritual.

El destino humano no es sólo terrestre, sino también celeste, no sólo es histórico, sino, además, metafísico, no es sólo humano, sino, a la vez, divino; en definitiva, es, al mismo tiempo, un drama humano y divino. Sólo una conversión profética a la historia, al pasado, puede vivificar el movimiento y la evolución inertes y convertirlos en una realidad plena, espiritual. El sentido de todo esto resulta fácilmente comprensible a la luz de cuanto acabamos de decir. La conclusión fundamental de todas estas lecciones sobre la esencia de la historia y de la filosofía de la historia es que no puede existir contraposición **[46]** alguna entre el hombre y la historia, entre el mundo espiritual del hombre y el mundo histórico. Semejante contraposición significaría la muerte del hombre y de la historia. La metafísica de la historia hacia la que debemos tender no habla de la historia como de un objeto exterior que hay que aceptar y que continúa siendo para nosotros un objeto del mundo exterior cosificado. La metafísica de la historia es un penetrar en lo profundo de la historia, en su esencia íntima, en un poner al descubierto la historia misma, su vida interior, su movimiento y su devenir internos; la metafísica de la historia se ocupa del sujeto-objeto. Nuestras lecciones sobre la metafísica de la historia están penetradas de esta identidad entre el sujeto y el objeto históricos. Esta comprensión de la historia nos lleva a eliminar uno de los grandes errores, una de las grandes aberraciones de la conciencia, a saber, la costumbre de establecer una separación, una contraposición entre el «más acá» de la historia y el «más allá». Es una aberración de la conciencia, debida al hecho de que transferimos nuestro tiempo a la aurora de la humanidad, a la historia de la humanidad primordial. Establecemos una frontera bien clara entre lo «histórico» y lo metafísico, entre la historia celeste y la terrena, una frontera que no es totalmente real y que sólo es una abstracción de nuestra propia conciencia. En realidad, todo aquello que tiene lugar en la aurora de la historia humana, la cual se refleja en la Biblia y en la mitología (que, según Schelling, es la historia primordial de la humanidad), no es un momento del proceso histórico que se desarrolla en un tiempo semejante al nuestro;

en lo profundo de la historia desaparecen las fronteras entre lo celestial y lo terreno. La mitología bíblica relata el destino histórico terrestre de la humanidad y su destino celeste, la historia mitológica de la humanidad; los confines entre la realidad celeste y la terrena quedan abolidos, como ocurre generalmente en la historia primordial de la humanidad. Sólo más tarde se consolidan tales fronteras y aparece la disociación entre lo terreno y lo celeste. Partiendo de esta separación construimos la historia de los orígenes, mientras que, en realidad, lo interior, lo oculto, sólo puede ser conocido y comprendido si partimos de la inexistencia y de la no solidificación de aquellas fronteras, si presuponemos que la primera etapa del destino terreno de la humanidad comenzó en el cielo, en una cierta realidad espiritual que fue al mismo tiempo la realidad histórica de la que se ocupa la ciencia histórica, la arqueología, la realidad de la que hablan los monumentos estudiados por la crítica histórica. La metafísica de la historia tiene por **[47]** objeto el destino del hombre, un destino en el que se reúne y se identifican íntimamente la dimensión celeste y la terrena. **[48]**

Capítulo tercero

LA HISTORIA CELESTE

Dios y el hombre

La historia y el destino celestes del hombre condicionan de antemano su destino y su historia terrestres. En el cielo tiene lugar un prólogo que establece la finalidad de la historia universal y la pone en marcha. ¿Qué es esta historia celeste? Es el verdadero fundamento metafísico de la historia. El cielo y la vida celeste en donde da comienzo el proceso histórico no son otra cosa que la vida espiritual más profunda, porque, en realidad, el cielo no es solamente algo que está por encima y lejos de nosotros como una esfera trascendente y casi inalcanzable, sino también la profundidad máxima de nuestra vida espiritual. Cuando abandonamos la superficie y descendemos a esta profundidad, nos ponemos verdaderamente en contacto con la vida celeste. En esta profundidad yace una experiencia espiritual diferente de la realidad terrena y que es el estrato más amplio y profundo del ser. Este estrato profundo es justamente la fuente de la historia. La historia tiene su origen en la realidad espiritual interior, en la experiencia del espíritu humano, en la cual éste último no aparece ya como algo lejano y opuesto al espíritu divino, sino que, por el contrario, está en inmediato contacto con él, una experiencia, en suma, en la que se revela el drama de las relaciones recíprocas entre Dios y el hombre. En este sentido, la realidad celeste es la realidad profundísima en la que se plantea el tema de las relaciones entre Dios y el hombre, entre el hombre y la fuente primordial de la vida. Es justamente esta relación la que constituye la esfera profunda en la que es concebida la historia, en donde se halla escondido su germen, en la que queda fundamentalmente delineado el proceso histórico universal. Si la historia no es solamente un fenómeno **[49]** exterior, si posee un cierto sentido absoluto y un vínculo con la vida absoluta, si en ella hay algo verdaderamente ontológico, ella ha de nacer y devenir en el seno del Absoluto, es decir, en el seno del ser con quien se ponen en contacto la vida y la experiencia espirituales en su profundidad última. Esto significa que si consideramos de este modo el condicionamiento previo del proceso histórico por parte de la profundidad de la vida espiritual, esto es, por parte de lo que llamamos vida celeste, hemos de admitir que el movimiento de la historia ha comenzado en el seno del Absoluto, en el seno de la misma vida divina. Considerada de un modo muy profundo y oculto, esta misma vida divina es historia, es un drama histórico, una representación sagrada. Sólo un monismo coherente y totalmente abstracto puede negar este carácter de drama y de representación sagrada que impulsan y llevan a su plenitud el destino histórico interior a la vida divina. Sólo el monismo abstracto concibe la Divinidad como absolutamente inmóvil, como totalmente contraria a cualquier proceso, a cualquier acción dramática, a toda tragedia íntima en la que se manifieste el conflicto entre fuerzas espirituales profundísimas. Tal monismo puramente abstracto atribuye todo movimiento o alteración al mundo imperfecto y múltiple, que es fenoménico, empírico, desprovisto de realidad auténtica, derivado, aparente, en el cual se sitúa la multiplicidad y se desarrollan trágicos conflictos que engendran el destino histórico. El monismo piensa que semejante mundo es puramente ilusorio y aparente y no tiene existencia real; el movimiento estaría ligado únicamente al mundo relativo y no se extendería al mundo absoluto, a la profundidad misma de la vida divina.

Este monismo coherente, que crea una separación entre la profundidad de la vida espiritual, entre la naturaleza de la Divinidad y el mundo múltiple, en movimiento, lleno de contradicciones e inmerso en el devenir de la historia, encierra en sí una ruina interior irreparable. Las propiedades del destino histórico de semejante mundo resultan absolutamente intransferibles a la profundidad de la verdadera vida divina y en modo alguno pueden vincularse a ella. Ninguna forma de monismo abstracto (que sea coherente consigo mismo) será capaz de explicar desde el interior el origen mismo del mundo múltiple. Si partimos de la idea de la vida absoluta de una Divinidad única e inmóvil, a la que no es aplicable ninguna

forma de movimiento histórico y a la que no puede transferirse ningún principio de multiplicidad, ningún conflicto, ningún desgarramiento, resulta imposible explicar el **[50]** origen y el principio del mundo, que ha sido creado múltiple y en el cual acontece el proceso histórico en que estamos inmersos, que nos engloba y cuyo destino compartimos en lo más profundo de nuestro ser. Esto puede decirse tanto del monismo panteísta de tipo hindú, para el cual el mundo es un espectro, como del de Parménides o del de Platón, que fue incapaz de superar el dualismo entre lo uno-inmóvil y lo múltiple-semoviente; lo mismo puede decirse del de Plotino o del monismo abstracto propio del idealismo alemán. Para todos ellos, el origen del mundo múltiple a partir del Absoluto es un misterio incomprensible. En definitiva, todas estas corrientes de pensamiento están condenadas a caer en el acosmismo, se ven obligadas a admitir como único ser verdadero al ser de la Divinidad, absoluto e inmóvil, mientras que el mundo múltiple, que está en continuo movimiento y encierra en sí conflictos interiores, deviene irreal en el sentido ontológico del término. Lo más interesante, lo que deberíamos considerar con atención es el hecho de que los seguidores del monismo abstracto, por una extraña ironía del pensamiento, caen en una especie de dualismo insuperable: introducen una clara separación entre la Divinidad una e inmóvil, absolutamente perfecta, de una parte, y el mundo y el hombre, de otra, el mundo del movimiento histórico, de los conflictos trágicos, el mundo múltiple, con todas las contradicciones que esta multiplicidad lleva consigo; la contraposición entre ambos planos y la imposibilidad de ponerlos en comunicación entre sí conduce lógicamente a una forma extrema e insuperable del dualismo, que sólo reconoce como realmente existente al Absoluto-inmóvil. Este tipo de monismo lleva, pues, a un dualismo extremado. Por el contrario, toda filosofía y toda forma de conciencia religiosa que admitan a la vez el momento monístico y el dualístico, superan la situación desesperada en que se halla el dualismo antes mencionado, echan un puente entre ambos mundos, comprenden el sentido y el destino de lo múltiple y consideran al mundo (que experimenta trágicamente su historia) y al hombre como ligados al destino del Absoluto mismo, al drama interior radicado y delineado en él y que se desarrolla en el seno de la misma vida divina absoluta.

¿Qué relación guarda con la conciencia cristiana la comprensión de la naturaleza de la vida divina en estas dos formas fundamentales que hemos tratado de definir? Es una cuestión compleja y debatida, pues, según las enseñanzas dogmáticas oficiales de la Iglesia y la filosofía eclesiástica imperante, puede parecer absolutamente inaceptable para **[51]** la conciencia cristiana el admitir la posibilidad de un movimiento y de un proceso histórico al interior de la vida divina. En el pensamiento cristiano está muy difundida la teoría según la cual el principio del movimiento y del destino trágico no se extiende a la naturaleza de la Divinidad. Ahora bien, estamos firmemente convencidos de que la enseñanza cristiana sobre la quietud inmóvil de Dios, sobre la inmovilidad del Absoluto, sobre el hecho de que la historia se limita al mundo creado, es una doctrina exotérica, exterior, que no se refiere a lo más íntimo, a la verdad esotérica más oculta. Se puede afirmar sin rodeos que esta enseñanza sobre la inmovilidad de la vida divina y este miedo a admitir la movilidad y la existencia de una tragedia interior en la vida divina están en evidente contradicción con el misterio fundamental del cristianismo, es decir, con el dogma de la Trinidad, con el misterio de Cristo como centro de esta vida divina, con el misterio del Gólgota. En realidad, el cristianismo, en lo más profundo de sí, entiende la esencia del ser, la verdadera realidad, como una representación sagrada, un drama interior, una tragedia, que es la tragedia de la Divinidad. El destino del Hijo de Dios crucificado, el misterio más profundo del cristianismo, no es otra cosa que el trágico drama de la pasión de la Divinidad, pues presupone un transferir el principio del movimiento, del trágico conflicto interior, a la naturaleza misma de la Divinidad. Si el mismo Cristo Hijo de Dios tiene un destino trágico, si el destino y el movimiento histórico existe también en él, esto supone admitir claramente que la vida divina experimenta asimismo la tragedia. Para la conciencia cristiana, todo esto indica la posibilidad de transferir el principio del movimiento trágico a la naturaleza interior de la Divinidad. En efecto, negar el movimiento al interior de la Divinidad es propio del monismo puro, que niega la trinidad de Dios y la considera una introducción del principio de la multiplicidad en la vida divina; por el contrario, el misterio del cristianismo radica precisamente en introducir el principio de la trinidad y el destino trágico de la

pasión, que se despliega al interior del principio triádico. De acuerdo con el cristianismo, la misma creación del mundo presupone esta concepción de la naturaleza del Absoluto. En efecto, para la conciencia cristiana, el mundo ha sido creado en función del Hijo. La creación del mundo por Dios Padre es la expresión más profunda del misterio de la relación entre el Padre y el Hijo. Para una conciencia cristiana profunda, el movimiento mismo, la posibilidad misma del proceso histórico, vienen condicionados por el hecho de que, en la profundidad de la **[52]** vida divina, de la vida espiritual, se abre el misterio de Dios, se revela la sed íntima y apasionada de Dios, la nostalgia íntima por el Otro, por Otro que pueda ser para Dios objeto de amor sumo e ilimitado, la nostalgia y el amor de Dios por el Otro y el ansia ilimitada de ser correspondido por este Otro, de ser amado por El. Esta tragedia interior del amor de Dios y la esperanza de ser correspondido es el misterio íntimo de la vida divina, al cual va ligada la creación del mundo y del hombre. En efecto, la creación del mundo y del hombre no fueron sino el movimiento íntimo, la historia interior, llena de dramatismo de la Divinidad, la historia del amor divino entre Dios y el Otro. En la concepción trinitaria de Dios, el Hijo, la segunda persona de la Trinidad divina, entendida como amor ilimitado, es el núcleo central de la tragedia divina, así como de la tragedia y del destino del mundo. Tenemos aquí la conjunción de dos destinos: el destino histórico de la vida divina y el de la vida mundana, humana. Esta concepción de la profundidad de la vida divina, de la vida espiritual, indispensable para poder comprender el origen de la historia y del verdadero destino del mundo y del hombre, está ligada al hecho de que la profundidad de la vida espiritual viene entendida de un modo dinámico, como movimiento creador y destino trágico.

¿Hay algún motivo para entender la profundidad de la vida y de la realidad espiritual como inmovilidad, quietud, oposición a todo destino histórico? A nuestro entender, ésta es una de las cuestiones fundamentales de la religión y de la filosofía, que traza una línea divisoria a lo largo de la historia de la autoconciencia humana: por una parte, tenemos la concepción dinámica de la realidad espiritual; por otra, la concepción estática de esta misma realidad como quietud. Ya en la filosofía griega, en la que se hallan sustancialmente prefiguradas todas las corrientes filosóficas fundamentales que después han ido desarrollándose a lo largo de la historia, contemplamos en germen los paradigmas eternos de estas dos formas básicas del filosofar. Parménides y los Eleatas concebían la realidad espiritual más profunda, la realidad divina, la verdadera realidad ontológica, como lo uno y lo inmóvil; por el contrario, Heráclito, uno de los más grandes filósofos de todos los tiempos, concebía la realidad metafísica como un movimiento ígneo. A lo largo de la historia de la autoconciencia filosófica tiene lugar el conflicto y la lucha entre ambas formas del pensar, y hay que subrayar que en la filosofía ha prevalecido siempre la de Parménides, es decir, la doctrina de la inmovilidad y estaticidad del verdadero ser y de la **[53]** irrealidad metafísica y existencial del mundo y de los destinos históricos. Este fermento, esta tradición filosófica, fue uno de los motivos que impidieron a la conciencia comprender la dinamicidad de la vida divina y la impulsaron a concebir esta última como inmóvil, como contraria a los destinos históricos. Pero esta tradición está en contraste radical con el sagrado drama cristiano, con el misterio cristiano fundamental de la pasión y del sufrimiento del Hijo de Dios, con su destino histórico.

La objeción filosófica que suele plantearse a propósito de la posibilidad del movimiento en el seno del Absoluto tiene por lo general un carácter puramente formal y racionalista. En sustancia, dice que si admitimos la posibilidad del movimiento, de la historia y del destino histórico al interior de la vida divina, ello nos conduciría a negar la perfección en Dios, pues todo movimiento, destino e historia presuponen insuficiencia e imperfección; no es posible admitir que en la vida divina exista cualquier deseo, cualquier necesidad todavía insatisfecha, pues ello denotaría una imperfección dentro del Absoluto. Pero esta objeción formalista difícilmente puede causar impresión, y aparece infundada si la aplicamos al misterio más profundo de la vida divina. Niega el carácter antinómico de todo conocimiento de Dios y constituye una concepción chata y racionalista de la naturaleza del Absoluto, que degenera en un teísmo o en un monismo petrificados, para los cuales resulta incomprensible el origen del mundo y todo destino mundano. Con el mismo derecho se puede afirmar también lo contrario, es decir, que la

ausencia de movimiento creador, de destino histórico creador en el seno del Absoluto significa insuficiencia o imperfección dentro de este mismo Absoluto. En efecto, el movimiento creador no es solamente algo que viene a colmar una insuficiencia, no dice tan sólo que existen exigencias insatisfechas, sino que también es signo de perfección del ser. Un ser privado de movimiento creador sería un ser mutilado: le faltaría uno de los momentos fundamentales, el del movimiento, la historia y el destino creadores. Por eso este tipo de objeción, muy corriente, por otra parte, en la filosofía dogmática cristiana oficial, lleva la impronta del pensamiento racionalista, tan limitado en sí mismo, y está en contradicción con la naturaleza misma de la Divinidad. En efecto, si sólo podemos acercarnos al conocimiento de la vida absoluta admitiendo el carácter antinómico de esta última (ya que la contradicción es el signo fundamental de nuestro contacto con el misterio más profundo de la vida del espíritu), no podremos **[54]** comprenderla utilizando los achatados criterios de la lógica formal. El verdadero camino para conocer el misterio de la realidad espiritual, para conocer la vida divina, en la cual está el germen de toda la historia del mundo y del hombre, no pasa a través de un filosofema abstracto construido según las reglas de la lógica formal, sino a través del mitologema concreto. Sería muy interesante detenerse un poco en el examen de estas dos vías de conocimiento. Los misterios más profundos de la vida divina no pueden comprenderse mediante un filosofema abstracto. El filosofema más perfecto es el del monismo abstracto, pues el monismo de Spinoza, de los hindúes e incluso de Hegel (al cual se le plantean ciertas complicaciones, pues admite un proceso al interior del Absoluto) es el filosofema menos contradictorio y más perfecto sobre la vida divina. Pero este monismo contrasta radicalmente con la esencia de la conciencia cristiana. Para la filosofía monística, la dificultad esencial consiste en explicar el problema de la existencia del mundo, de su multiplicidad, de su origen, de su historia, de sus trágicos conflictos, de su destino, de sus contradicciones desgarradoras: para esto se halla totalmente incapacitado. Por este motivo, pensamos que sólo el mitologema concreto puede aproximarnos a los misterios de la vida divina y darnos la clave para resolver el misterio inherente a la vida del mundo y del hombre y a toda la complejidad del destino histórico. La vida divina no puede ser comprendida por el pensamiento filosófico abstracto, construido según los principios de la lógica formal racionalista, sino a través del mito concreto de la vida divina como destino apasionado de Personas concretas, activas, de las hipóstasis de la Divinidad. Esto no es un filosofema, sino un mitologema. Lo conocieron los gnósticos, comprendieron el secreto de la vida divina como destino histórico mucho más que los filósofos, que operaron con filosofemas abstractos. Este mitologema otorga la posibilidad de entender la esencia de la historia celeste, las etapas de la vida divina, los eones o edades y períodos de la vida divina. El concepto mismo de eón divino está ligado a un destino concreto, y es esencialmente inaferrable e incomprensible para cualquier filosofema abstracto. Sólo el mitologema puede comprender la vida divina como historia celestial, como drama del amor y de la libertad que se desarrolla entre Dios y el Otro a quien El ama y por quien anhela ser correspondido; sólo si admitimos el deseo de Dios queda resuelto el enigma de la historia celeste y queda abierto el camino para resolver el enigma del destino del mundo y del hombre. Sólo la libertad de Dios y la del hombre, el amor de **[55]** Dios y el amor del hombre, en su profundísima y trágica correlación interior, constituyen el camino de la experiencia que nos permite alcanzar la fuente de todo destino, sólo así podremos lograr la solución del enigma. En efecto, sólo si entendemos así la vida y el destino divinos en su profundísima afinidad interior con el destino y la vida interior del hombre, podremos comprender el misterio de la vida divina y llegar así a una metafísica de la historia. Este mitologema concreto es el único que puede volver interiormente accesible lo que es absolutamente incomprensible para el monismo panteísta construido de acuerdo con los principios de la lógica formal. Para este último panteísmo resultan totalmente ininteligibles el origen del hombre y el sentido de su destino, pues no puede entender en modo alguno cómo en el seno de la vida divina, única e inmóvil, haya podido germinar el trágico movimiento característico del destino humano. Sólo si se concibe esta vida divina como íntimamente emparentada con la tragedia humana se puede comprender el sentido del nacimiento del hombre y el de su destino, es decir, el sentido de la correlación interior entre Dios y el mundo. Efectivamente, pues en el centro del

mundo se sitúa el hombre y, por consiguiente, el destino del hombre determina el destino del mundo. Esto nos permite comprender el significado del profundísimo misterio de la vida íntima de Dios y de la vida del mundo múltiple y semoviente. Se trata del misterio de las relaciones entre Dios y el hombre, del misterio del amor y de la libertad. Es justamente esta comprensión de las relaciones interiores entre Dios y el hombre como drama del amor y de la libertad la que pone de manifiesto y descubre la fuente de la historia. El destino histórico no es otra cosa que el destino del hombre, y, a su vez, el destino del hombre no es más que el destino de las relaciones más profundas entre el hombre y Dios. Estas relaciones íntimas se nos revelan tanto a través de la experiencia espiritual como de los destinos históricos exteriores; ambas cosas se clarifican mutuamente. Esto presupone una comprensión de la misma vida divina como drama entre Dios y el Otro, en el centro del cual se sitúa el Hijo de Dios, verdadero Dios y verdadero hombre. Por eso el misterio de Cristo es también el misterio de las relaciones entre Dios y el hombre, la tragedia del amor y de la libertad. Es un mitologema. En nuestra opinión, el mito no es algo opuesto a lo real, sino que, por el contrario, nos muestra la realidad más profunda. Este mitologema constituye la verdadera clave que nos permite resolver el enigma de la metafísica de la historia. **[56]**

Estamos hablando de ciertas cuestiones que podrían parecer muy alejadas de nuestro tema, la filosofía de la historia, y quizá muchos no perciban con claridad el nexo entre ambas cosas; pero en seguida resultará evidente por qué estos supuestos son absolutamente indispensables y necesarios para la filosofía de la historia y por qué es preciso detenerse en estas cuestiones previas sobre la metafísica del ser. Para explicar un poco más nuestra concepción según la cual la historia comienza en el seno del Absoluto, en donde se inicia el movimiento trágico de la historia (aquí está el verdadero supuesto de la filosofía cristiana esotérica de la historia), diremos algo sobre una doctrina muy profunda y original de la mística alemana, que ha ejercido asimismo una gran influencia sobre la filosofía alemana y que es esencial para descubrir y comprender la posibilidad del movimiento en el seno del Absoluto. Nos referimos a la doctrina de Jakob Böhme (el más profundo de los místicos alemanes y uno de los más grandes de todos los tiempos) sobre la «naturaleza oscura de Dios». Esto tiene una relación profunda con lo que hemos dicho anteriormente y constituye una ilustración concreta en orden a comprender el supuesto fundamental de la metafísica de la historia. A nuestro modo de ver, éste es uno de los hallazgos más notables del espíritu germánico. En efecto, el espíritu germánico hizo los más sorprendentes hallazgos a través de los antiguos místicos alemanes y después los desarrolló en el terreno filosófico, en el arte y en la cultura alemana en general. A nuestro entender, el fundamento primordial de esta cultura es la concepción del ser más profundo y primario como irracional y oscuro en su raíz (una oscuridad que no equivale al mal, pues la oscuridad de que hemos hablado es anterior a la distinción entre el bien y el mal). En las profundidades insondables del ser existe el *Ungrund,* el abismo, al cual no pueden aplicarse las categorías de bien y mal o de ser y no-ser, y que, en último extremo, es innombrable o inefable. Esta es la realidad más profunda, y es justamente la fuente que constituye la «naturaleza oscura de Dios», como enseña Böhme, y, después de él, Schelling. En la naturaleza de Dios, en lo más profundo de sí mismo, hay un oscuro abismo originario, a partir de cuyas entrañas se realiza el proceso teogónico, el proceso del nacimiento de Dios. Este proceso tiene ya un carácter derivado con relación al abismo originario sin fondo, inefable, absoluto, irracional, inconmensurable. Existe una cierta fuente primordial, una fuente del ser, de la que brota el torrente eterno, y en este torrente eterno penetra desde toda la eternidad la luz divina y en él **[57]** tiene lugar el acto del nacimiento de Dios. Admitir este fundamento primario irracional y oscuro es uno de los caminos para descubir y comprender el misterio de la posibilidad del movimiento en el seno de la vida divina. En efecto, la existencia de esta fuente primordial oscura, de esta naturaleza primitiva, significa la posibilidad de un destino trágico al interior de la vida de Dios. Si en la vida divina se desarrolla la tragedia de las pasiones, un cierto destino divino en cuyo centro está el sufrimiento de Dios mismo, del Hijo de Dios, si a través de este sufrimiento tiene lugar la redención, la liberación del mundo, esto sólo puede explicarse partiendo del hecho de que existe una fuente profunda de la que surge este movimiento y conflicto trágico, estas trágicas pasiones, y esta fuente se sitúa al interior de la misma

vida divina. Esto es lo que niega la chata concepción racionalista de Dios y toda doctrina «consoladora» y superficial, pues ambas sienten pánico ante la posibilidad de transferir a la vida divina el movimiento trágico, porque disertan sobre una Divinidad exenta de cualquier contradicción y conflicto interiores, es decir, la racionalizan hasta el fondo de acuerdo con los principios de una lógica puramente formal. Este es el mayor descubrimiento hecho por los místicos alemanes; y es en Böhme en donde aparece expresado con la máxima energía, aunque este autor no haya sido el primero en realizar tal hallazgo. Este descubrimiento determinó en gran medida el destino de toda la filosofía alemana, pues, en realidad, esta filosofía proclama que, en la base primordial del ser hay un cierto principio volitivo irracional y que todo el significado y toda la esencia del proceso histórico universal radican en una autoclarificación de este principio irracional oscuro a través de la cosmogonía y también de la teogonía. De todo esto podemos sacar la consecuencia siguiente (que es también el supuesto de nuestra filosofía de la historia): el destino humano viene predeterminado por el destino celeste, en la vida celeste se desarrolla la tragedia de la clarificación y liberación a través de la Pasión divina, tragedia que condiciona la clarificación que tiene lugar a través de la historia del mundo.

Esta concepción del Absoluto, propia de la mística alemana y, en parte, de la filosofía alemana (sobre todo, de Schelling, y más todavía, de Baader), enlaza con una comprensión más profunda del cristianismo. Todo esto nos lleva a intentar explicar el sagrado drama primordial que se desarrolla en las entrañas del ser, antes de seguir desenvolviendo nuestra metafísica de la historia. ¿En qué consiste este drama? Es el drama de las relaciones recíprocas entre Dios y el hombre. **[58]** ¿Cómo podemos concebir este drama primordial? Este drama, el misterio del cristianismo, es el misterio del nacimiento de Dios en el hombre y del hombre en Dios. En realidad, en la base misma del cristianismo se encuentra el enigma del nacimiento de Dios en el hombre y del hombre en Dios. En los diferentes períodos del cristianismo se revelan los distintos aspectos de este misterio. En el destino histórico se manifiesta, sobre todo, el misterio del nacimiento de Dios en el hombre. Si el nacimiento de Dios en el hombre es el centro del destino del mundo, del destino humano, del destino terrenal de este mundo, no menos profundo es el misterio que, al mismo tiempo, tiene lugar en las entrañas de la vida divina, el misterio del nacimiento del hombre en Dios. Pues si existe un deseo humano de Dios y si la respuesta a este deseo es la revelación de Dios en el hombre y el nacimiento de Dios en el espíritu humano, existe asimismo un deseo divino del hombre y un nacimiento del hombre en Dios, y este nacimiento es la respuesta al deseo divino de ser amado en la libertad. Así se realiza el misterio del proceso antropogónico, el movimiento de respuesta a Dios. Si hay un movimiento divino a través del cual nace Dios, hay también, por parte del hombre, un movimiento de respuesta, a través del cual nace el hombre, se revela el hombre; es, pues, un movimiento del hombre hacia Dios. Este es el sagrado drama primordial del espíritu, del ser, que es, al mismo tiempo, el drama central del cristianismo. En la persona de Cristo, el Hijo de Dios, que es el punto central del cristianismo, se conjugan los dos misterios. En efecto, en la persona de Cristo, acontece el nacimiento de Dios en el hombre y el nacimiento del hombre en Dios, en este misterio se realizó el amor libre entre Dios y el hombre; en él no sólo se reveló totalmente Dios, sino también el hombre, por vez primera se reveló totalmente para Dios el hombre perfecto como respuesta al movimiento de Dios. Este proceso interior, oculto en la misma realidad divina, es una historia interior divina que se refleja también en toda la historia exterior de la humanidad. A nuestro entender, la historia no es solamente la revelación de Dios al hombre, sino también el movimiento de respuesta a través del cual el hombre se revela a Dios. Toda la complejidad del proceso histórico radica en la interacción íntima de estas dos revelaciones, pues la historia no es tan sólo el plan a través del cual Dios se revela al hombre, sino también la revelación mediante la cual el hombre responde a Dios; por eso es una tragedia tan compleja y terrible. Si la historia fuese únicamente la revelación de Dios y la **[59]** apercepción gradual de ésta, en modo alguno sería tan trágica. La tragedia, el drama de la historia, predeterminados al interior de la misma vida divina, derivan del hecho de que el misterio de la historia es el misterio de la libertad. El misterio de la libertad no sólo es un misterio porque a través de él acontece la revelación de Dios, sino también porque en él se realiza la revelación de retorno

de la voluntad humana, la revelación del hombre esperada por Dios en el seno mismo de la vida divina. El mundo ha nacido porque Dios ha ansiado desde el principio la libertad; si él no la hubiese anhelado y esperado, no hubiese existido el proceso histórico universal y, en lugar de éste, tendríamos el Reino de Dios, inmóvil y perfecto desde el principio, armonía necesaria y preestablecida. El proceso histórico universal es una horrible tragedia, la historia es sangrienta y en el centro de ella está la crucifixión y la cruz de la que está colgado el mismo Hijo de Dios; en su centro está el sufrimiento de Dios, porque Dios quiso la libertad, porque el misterio y el drama primordial del mundo es el drama de la libertad en las relaciones entre Dios y el Otro, al que Dios ama y por quien quiere ser amado, y este amor sólo cobra sentido a través de la libertad. Esta libertad originaria, racionalmente incomprensible, absolutamente irracional en su fuente primordial, absolutamente irreductible, es la solución del enigma de la tragedia de la historia universal. A través de ella acontece no sólo la revelación de Dios al hombre, sino también la revelación del hombre a Dios, porque la libertad es la fuente del movimiento, del proceso histórico, del conflicto interior, de la contradicción experimentada en lo más íntimo del ser. Por este motivo, el vínculo entre la libertad y la metafísica de la historia es indisoluble. En la raíz misma de la libertad se resuelve el enigma de la vida divina como destino trágico, y de la vida del hombre y del mundo como destino e historia. Si no existiese la libertad, tampoco habría historia. La libertad es el fundamento metafísico primordial de la historia. Nosotros, el espíritu humano, sólo podemos comprender la revelación de la historia a través de Cristo, verdadero hombre y verdadero Dios, perfecta unión de los dos, nacimiento de Dios en el hombre y del hombre en Dios, revelación de Dios al hombre y del hombre a Dios. El hombre absoluto —Cristo, Hijo de Dios e Hijo del Hombre— se sitúa en el centro de la historia celeste y terrenal, es el nexo espiritual interior entre estos dos destinos. Al margen de él es incomprensible el vínculo entre el mundo y Dios, entre lo múltiple y lo uno, entre la realidad mundana y humana y la **[60]** realidad absoluta. La historia existe porque en su meollo mismo está Cristo. Cristo es el fundamente místico y metafísico más profundo y la fuente de la historia de su dramático destino. Hacia El van y de El vienen el movimiento pasional divino y el humano, que sin Cristo no existirían ni serían comprensibles. La historia ha comenzado entre los hebreos porque ellos tuvieron el presentimiento místico en el que germinó el nexo entre la historia celeste y la terrena. A través de Cristo, lo metafísico y lo «histórico» dejan de estar separados, se reúnen y se identifican. Lo metafísico se hace «histórico» y lo «histórico» se hace metafísico, la historia celeste deviene historia terrena y esta última es concebida como un momento de aquélla. Entender el drama originario del ser como el drama del amor y de la libertad, como el anhelo de libertad por parte de Dios, es una consecuencia del hecho de que Dios ha anhelado al hombre, lo ha deseado, por utilizar términos y expresiones propios del mitologema y no del filosofema abstracto. El hecho de que Dios haya deseado al hombre significa el reconocimiento de la libertad de éste, lo único que puede garantizar una respuesta libre y auténtica. Sobre esto se funda y a partir de esto se explica la historia universal, del destino histórico. Este será el hilo conductor de nuestras lecciones, cuando tratemos de cómo en las diferentes etapas de la historia universal se va desarrollando la tragedia del drama originario que se refleja en nuestra realidad múltiple, la tragedia de las relaciones entre Dios y el hombre, del amor libre, con todos los sufrimientos y contradicciones insolubles inherentes a este sagrado drama originario. En efecto, la libertad del amor no sólo determina la historia universal, sino también el desenlace de ésta no a través de la necesidad, sino de la libertad. Esto confiere a la historia universal aquel carácter terrible y sangriento que puede hacernos dudar de la existencia de la divina Providencia e inducirnos a pensar que toda la historia del mundo no es más que una refutación de la misma. Este destino terrible, este triunfo del principio maligno sobre el principio del bien, parece inconciliable con la existencia de una Providencia. Ahora bien, si se concibe el ser mismo de Dios y el drama originario de la vida como el drama de la libertad del amor no sólo se revela infundada la objeción, sino que el mismo destino trágico, sufriente y atormentado de la historia universal aparece como una manifestación del antedicho drama del amor, una manifestación del hecho de que el destino del mundo está encerrado en el incomprensible misterio de la libertad, la cual ha engendrado todos los tormentos de la vida del **[61]** mundo y del hombre, que hubieran

podido ser evitados por la voluntad divina. Pero esto habría supuesto una contradicción para esta misma voluntad divina, que quiere que el destino humano se realice a través de la libertad. Por eso, en la historia universal, todas las desviaciones que intentaron crear la armonía, vencer al principio oscuro, liquidar la libertad díscola, sustituyéndola por una realización no libre del bien, pusieron de relieve una propiedad que sólo es secundaria y que se deriva del drama único y originario de la libertad divina. Se trata de intentos significativos, y la conciencia cristiana debe desenmascararlos como una tentación que acompaña siempre al destino del hombre. El misterio central del cristianismo, que está en la base de la Iglesia cristiana, es el de la gracia, la cual no es otra cosa que la pacificación y superación del conflicto fatal entre la libertad y la necesidad. Es, a la vez, la superación de la libertad y de la necesidad «fatales». Aquí el término «fatal» es una imagen imperfecta y no adecuada a la esencia interior de estas realidades y que refleja la imperfección de nuestro lenguaje. La libertad encierra en sí un principio irracional oscuro: éste no garantiza interiormente que la luz vaya a vencer a las tinieblas, que la tarea que nos ha sido asignada por Dios pueda ser cumplida, que el hombre responderá positivamente a la invitación que Dios le hace de amarle libremente. La libertad puede ser «fatal», puede acarrear la victoria de las tinieblas y la destrucción del ser. Este carácter fatal de la libertad lleva ya en sí el germen de la necesidad. Si la historia universal estuviese determinada únicamente por la libertad (no purificada) o sólo por una necesidad ilimitada y ligada a la libertad, por el *fatum*, el proceso histórico universal sería sin salida y no desembocaría en el amor libremente manifestado en el centro del mundo por Cristo, verdadero Dios y verdadero hombre. Ni una libertad no iluminada por nada, ni la necesidad, pueden ofrecernos garantías o asegurar la solución del drama universal del amor vivido en la libertad. Es por esto por lo que existe la gracia, que supone la solución del conflicto entre la libertad y necesidad a través de una misteriosa conciliación de la libertad con el destino divino. La gracia no contradice a la libertad, sino que es una identificación interior con ella; la gracia vence a las tinieblas irracionales de la libertad y hace posible un amor verdaderamente libre. Por eso, el misterio fundamental del cristianismo está ligado a la gracia; es decir, a la superación del conflicto entre el carácter fatal de la libertad y el de la necesidad a través de un amor auténticamente libre. Es justamente mediante la gracia como **[62]** se realizan las relaciones entre Dios y el hombre y se resuelve el drama divino. Por eso, en la historia universal, en el destino del mundo y del hombre, no sólo actúa la libertad humana, ni está presente únicamente la necesidad natural, sino también la gracia divina, sin la cual este destino no se realizaría, ni el drama podría tener salida alguna.

Este es uno de los momentos fundamentales de toda filosofía cristiana de la historia que tenga por objeto la manifestación del hombre en esta historia. En la historia tiene lugar una interacción sumamente compleja de tres principios: el de la libertad, el de la necesidad, y el principio propiamente realizador de la gracia. Las relaciones recíprocas entre estos tres principios determinan la enorme complejidad del destino histórico del hombre y ellos son las fuerzas metafísicas originarias que actúan en la historia. En el destino del humanismo, en el que centraremos nuestra atención, se revela claramente esta interacción de la gracia, libertad y necesidad. Todo el proceso universal se desarrolla en función del Hombre, del Hombre con mayúscula, en su centro está el destino del Hombre, delineado de antemano por el drama divino originario. Sólo el mito del Hombre como centro de este destino universal y momento del destino divino resuelve el enigma fundamental de la metafísica de la historia y define por anticipado las fuerzas espirituales que en ella operan. Sólo el nexo entre el proceso teogónico, el cosmogónico y el antropogónico, nos permite explicar la historia como principio metafísico interior y espiritual y no antimetafísico y opuesto a la realidad espiritual interior; este nexo otorga a la totalidad una unidad interior que nos viene dada por nuestra experiencia espiritual. A nuestro modo de ver, la experiencia espiritual del hombre, si se profundiza verdaderamente en ella, pone al descubierto este vínculo entre lo metafísico y lo histórico, entre la realidad celeste (que es la realidad espiritual más profunda) y la terrena, resuelve el enigma del destino del hombre, sumergido en el destino mismo de Dios, y da sentido al enigma de la historia, tanto en su dimensión mundana y humana, como en la celeste. Esto nos plantea problemas muy complicados y de muy diverso orden, a saber, los problemas relacionados con la

naturaleza del tiempo, y nos suministra una serie de supuestos metafísicos para la comprensión de la historia, sin los cuales es imposible una verdadera metafísica de la historia. **[63]**

Capítulo cuarto

LA HISTORIA CELESTE

El tiempo y la eternidad

La cuestión fundamental, el supuesto fundamental de toda filosofía de la historia es, sin duda alguna, la cuestión del tiempo y de su naturaleza, pues la historia es un proceso que se desarrolla en el tiempo, un movimiento, un devenir temporal. Por eso el significado que se atribuye a la historia va directamente ligado al que atribuimos al tiempo. ¿Tiene el tiempo un significado metafísico? ¿Está ligado a algo esencial que llega hasta el núcleo más profundo del ser, o es simplemente una forma y una condición del mundo fenoménico? ¿Está ligado el tiempo al ser auténtico o es sólo fenomenológico, es decir, vinculado al fenómeno y, por consiguiente, exterior a la esencia más profunda del ser? Toda metafísica que vea en lo «histórico» algo esencial para la profundidad del ser ha de admitir el significado ontológico del tiempo, esto es, la tesis según la cual el tiempo guarda una relación esencial con la profundidad misma del ser. Nos enfrentamos, pues, con el problema de las relaciones entre el tiempo y la eternidad. Parece como si entre ambos hubiese una contraposición inconciliable y fuese imposible establecer entre ellos cualquier vínculo. El tiempo es como una negación de la eternidad, un estado que no hunde sus raíces en la vida eterna; éste es uno de los puntos de vista sobre el tiempo. ¿O bien el tiempo se halla quizá sumergido en la eternidad y está ligado a ella?

Esta es la cuestión que llevamos entre manos, que consideramos central para la metafísica de la historia y que es el supuesto esencial para toda comprensión del proceso histórico. Esto nos lleva a admitir que existen algo así como dos tipos de tiempo: el malo y el bueno, el **[65]** verdadero y el falso. Hay un tiempo corrompido y un tiempo profundo, el cual participa de la eternidad y en el que no hay corrupción. Esta es la cuestión que divide a las diferentes corrientes filosóficas. Una de éstas, la menos dominante en la historia del pensamiento filosófico y a la que nos adherimos sin reservas, admite que el tiempo puede entrar en la eternidad y también afirma que la prisión del tiempo puede saltar por los aires cuando actúa sobre él un principio eterno, y, entonces, el tiempo desembocaría en la eternidad. El tiempo no es un círculo cerrado sobre sí mismo en el que no penetra ninguna realidad eterna, sino una realidad abierta. Este es uno de sus aspectos. Por otro lado, este punto de vista presupone que el tiempo mismo es algo sumergido en lo profundo de la eternidad. Aquello que llamamos tiempo cuando hablamos del proceso histórico universal, de nuestra realidad mundana (que representa un proceso temporal), es un cierto período o época interiores a la eternidad misma. Esto significa que no existe únicamente nuestro tiempo terrestre, el tiempo en que se desarrolla nuestra realidad terrena, sino también el tiempo verdadero, el celeste, en el cual se halla sumergido el primero y del que es expresión y reflejo; esto supone la existencia del eón de la profundidad divina del ser, para utilizar la terminología de los antiguos gnósticos. La existencia de estos eones indica que, para el fundamento mismo del ser, el tiempo también existe, es decir, que aquí se desarrolla también un cierto proceso temporal; por consiguiente, el proceso temporal no es sólo una forma de esta realidad terrestre, opuesta a otra realidad que no tendría nada en común con el tiempo. No, esta última realidad posee un tiempo propio, celeste, divino, y esto nos lleva a admitir que el proceso temporal (que es el proceso histórico universal que se desarrolla en nuestro tiempo), comienza en la eternidad, que en la eternidad da principio aquel movimiento que acontece en nuestra realidad mundana. Para toda una serie de corrientes filosóficas, por ejemplo, para todo fenomenismo (ya sea en la variante del criticismo kantiano o en la del empirismo inglés), es característico separar erróneamente al tiempo de la eternidad, pues todo fenomenismo piensa que no existen vías inmediatas de comunicación entre la realidad mundana que se manifiesta en el tiempo y la esencia del ser, entre el fenómeno y la cosa en sí; se trata de esferas y ámbitos inconmensurables, separados absolutamente entre sí y que en modo alguno pueden ser conciliados. Nuestra existencia se desenvuelve en el mundo temporal y no hay

posibilidad de comunicación directa con la realidad profunda y **[66]** verdadera, que no está sujeta al mundo y a la que no se extiende la naturaleza temporal. Kant expresa todo esto mediante la teoría global según la cual el espacio y el tiempo son formas trascendentes de la sensibilidad, formas de la apercepción, a través de las cuales se manifiesta para nosotros el mundo cognoscible. En la apercepción externa, este mundo se nos aparece como situado en el espacio y en el tiempo, mientras que, en la vida interior psíquica, se nos manifiesta únicamente como existente en el tiempo, ya que el espacio no es una forma interior que se haga presente en la realidad psíquica; por lo que respecta al núcleo interior del ser, ni la forma del espacio, ni la del tiempo, se extienden a él. Hay que decir que ni siquiera en el platonismo o en la antigua filosofía hindú existe un vínculo entre el tiempo y la esencia interior del ser. Esta última era concebida como atemporal, no como un proceso que tiene su tiempo propio y sus épocas, sino como una eternidad inmóvil opuesta a todo proceso temporal. Por esta razón, toda la conciencia cristiana lleva la impronta de esta concepción de las relaciones entre la eternidad y el tiempo, pues, incluso en la conciencia cristiana, es muy fuerte la corriente que excluye al tiempo de las profundidades de la vida divina. Esto va directamente ligado a la cuestión de si la naturaleza del movimiento, del proceso, se extiende también a la vida divina; nosotros hacemos el mismo razonamiento, pero partiendo de otro lado. A nuestro entender, cuando se dice que el tiempo está ausente de la vida divina, se expresa únicamente el aspecto exotérico y no la profundidad última de la gnosis. Esto significa, además, que es asimismo exotérica la tesis (muy difundida y quizá predominante en la conciencia religiosa), según la cual, la naturaleza de la historia no se extiende a la vida divina, pues la historia humana está indisolublemente ligada al tiempo y no puede existir fuera de él. Si la existencia del proceso histórico terrestre se desarrolla en un tiempo maligno y corrompido, la profundidad del ser y la vida divina suponen la existencia de un tiempo verdadero y auténtico, que no se opone a la eternidad, sino que constituye un momento interior de la eternidad misma, una especie de época de la eternidad. Nuestro tiempo, nuestro mundo, todo nuestro proceso mundano desde el principio hasta el fin, es una época, un período, un eón de la vida eterna, un período o época sumergido en las entrañas de la eternidad. Por eso, este proceso mundano no se cierra en modo alguno a las fuerzas más profundas, divinas y, para nosotros, misteriosas, que, procedentes del mundo de la eternidad, pueden irrumpir en él. Esto es un punto de vista radicalmente **[67]** opuesto al de la conciencia anquilosada, para la cual el ámbito de nuestra realidad, de la totalidad mundana y del proceso que en ella acontece, está cerrado, para la cual no es posible que las fuerzas del otro mundo penetren en éste, ni que nuestro proceso mundano influya profundamente sobre el otro mundo, sobre la otra realidad. En nuestra opinión, sólo si concebimos la naturaleza del proceso mundano de un modo dinámico y no anquilosado, podremos construir una verdadera metafísica de la historia. Si, en el pasado, la conciencia religiosa ha mantenido esta clausura del tiempo y ha creído necesario aislar al mundo presente del otro mundo, por otra parte, la conciencia científico-positivista (especialmente en sus formas extremas, como la materialista) cierra herméticamente este nuestro eón histórico y niega la existencia de cualquier otro mundo. Según ella, la esencia del ser se agota en el proceso temporal que aparece ante nuestra conciencia, no existe ningún otro mundo, el ámbito de nuestra realidad es un círculo completamente cerrado. El enclaustramiento de nuestra realidad lleva a negar la existencia de otro mundo diferente; por el contrario, la apertura de este círculo lleva a admitir la existencia de otros mundos. Para construir una metafísica de la historia es indispensable partir del supuesto de que lo «histórico» se sumerge en la eternidad y hunde sus raíces en ella. La historia no es un ser arrojado a la superficie del proceso universal, ni es la pérdida de contacto con las raíces del ser; ella es necesaria a la eternidad misma, a un determinado drama que se desarrolla en la eternidad. La historia no es otra cosa que una profundísima interacción de la eternidad y el tiempo, la irrupción ininterrumpida de aquélla en éste. Si el cristianismo valora de un modo tan profundo la historia, si la ha incorporado a sí mismo hasta tal punto, es porque, para la conciencia cristiana, lo eterno puede manifestarse en el tiempo, encarnarse en él. La existencia misma del cristianismo, su presencia en el proceso histórico mundano, significa que la eternidad, es decir, la realidad divina, puede sumergirse en el tiempo, romper la cadena del tiempo, entrar en su interior y revelarse en él

como la fuerza más poderosa. La historia no se desarrolla únicamente en el tiempo y no sólo presupone el tiempo (sin el cual no existiría), sino también la lucha ininterrumpida de lo eterno con lo temporal. Es una lucha constante, una continua reacción de lo eterno presente en el tiempo, un permanente esfuerzo de los principios eternos para asegurar la victoria de la eternidad; ahora bien, esto no lleva consigo una huida del tiempo o una negación de él, ni tampoco el paso a una **[68]** condición desprovista de cualquier nexo con el tiempo, pues ello significaría negar la historia; los principios eternos luchan por lograr la victoria de la eternidad en la arena misma del tiempo, es decir, en el proceso histórico. Esta lucha de la eternidad con el tiempo es una lucha incesante y trágica a vida o muerte durante todo el proceso histórico, porque la interacción y el conflicto entre los procesos eterno y temporal no es otra cosa que el choque entre la vida y la muerte, pues un aislamiento definitivo del tiempo con respecto a la eternidad, una victoria de lo temporal sobre lo eterno, sería la victoria de la muerte sobre la vida, y el abandono definitivo de lo temporal sería una salida de este nuestro proceso histórico. En realidad, existe un tercer camino y un tercer principio, según el cual el objetivo de la lucha entre la eternidad de la vida y la mortalidad del tiempo consiste en sumergir lo eterno en lo temporal.

Para poder percibir la realidad de la historia, para constatarla y comprenderla en toda su plenitud, es necesario presuponer la existencia del final, es decir, presuponer el fin de este eón mundano, de la presente época mundana de la eternidad a la que llamamos nuestra realidad mundana, nuestra vida mundana. Es la superación de todo lo corruptible, temporal o mortal, es el principio eterno que triunfa en la misma realidad temporal mundana, es la victoria sobre lo que Hegel llama la perversa infinidad. La perversa infinidad es la ausencia de un final del tiempo, es un proceso infinito en el tiempo que no conoce victoria definitiva ni tiene salida alguna. Hablaremos de ello al tratar del progreso y del nexo entre éste y la idea del fin de la historia. Por ahora nos limitaremos a establecer como supuesto de la historia, que el tiempo de nuestra realidad mundana, el tiempo en el que se desarrolla la historia, este eón del destino terreno del hombre, se sitúa en el interior de la eternidad; sólo en virtud de ello adquiere el tiempo un valor antológico. El sentido de esta historia, que se desarrolla en nuestro eón terrestre, consiste en participar de alguna manera de la plenitud de la eternidad, en salir de su estado de imperfección y de indigencia y lograr una cierta plenitud eterna. Este supuesto de la metafísica de la historia, ligado a la relación entre tiempo y eternidad, nos lleva inmediatamente a plantear un problema sin el cual la historia es imposible y que es central para la misma, a saber, el de las relaciones entre pasado, presente y futuro. Si la realidad histórica está indisolublemente ligada al tiempo, si es un proceso que tiene lugar en el tiempo, un proceso que presupone un valor ontológico especial del **[69]** tiempo, valor que es esencial para el ser, surge el problema de la naturaleza de las relaciones entre el pasado y el futuro. El tiempo de nuestra realidad mundana, de nuestro eón, es un tiempo desgarrado; es el tiempo maligno que encierra en sí el principio malvado y mortífero, el tiempo no integral, fragmentado en pasado, presente y futuro. A este propósito, son realmente geniales las enseñanzas de San Agustín. El tiempo no sólo se halla dividido en partes, sino que cada una de ellas se subleva contra la otra: el futuro se rebela contra el pasado, y éste lucha contra el principio destructor del futuro. El proceso histórico temporal es una lucha constante, trágica y desgarradora entre estos fragmentos del tiempo, entre el futuro y el pasado. Este desgarramiento es tan extraño y terrible, que, en último extremo, transforma al tiempo en algo fantasmagórico, pues, analizando los tres momentos, las tres partes del tiempo, puede uno llegar a la desesperación: los tres momentos se revelan fantasmales e irreales, porque, en realidad, ni el pasado, ni el presente, ni el futuro tienen existencia. El presente sólo es el instante infinitamente pequeño en que el pasado ya no existe y el futuro aún no ha llegado, pero, considerado en sí mismo, no es más que algo abstracto, desprovisto de realidad. El pasado y el futuro son algo fantasmagórico: el primero, porque ya no existe; el segundo, porque aún no ha llegado. El hilo del tiempo se halla dividido en tres partes, el tiempo real no existe. Esta fagocitación mutua que tiene lugar entre las diferentes partes del tiempo lo priva de toda realidad y de todo ser. En el tiempo se manifiesta un principio malvado, mortífero y destructor, pues, en realidad, la muerte inferida al pasado por cada instante sucesivo, la inmersión del pasado en las tinieblas del no-ser

operada por todo devenir temporal es justamente la manifestación de aquel principio. El futuro es el asesino de todo instante pasado, el tiempo maligno está desgarrado entre el pasado y el futuro, en medio de los cuales se sitúa el punto inaferrable del presente. El futuro devora al pasado para transformarse a su vez en un pasado que será devorado por el subsiguiente futuro. La separación entre pasado y futuro es la enfermedad, el defecto, el mal fundamental del tiempo mundano. Si sólo admitimos la existencia de nuestro tiempo maligno y enfermo, en el cual pasado y futuro se hallan disociados, es imposible aceptar y admitir la existencia de una realidad histórica auténtica que se desarrolla en un tiempo genuino, íntegro y real, no desgarrado ni mortífero, un tiempo portador de vida y no de muerte. El tiempo de nuestra realidad mundana sólo es portador de vida en apariencia: en **[70]** realidad, lleva en sí la muerte, porque, al crear la vida, arroja al abismo del no-ser el pasado, porque todo futuro ha de convertirse en pasado, ha de caer bajo el poder de este voraz torrente del futuro, y no existe realmente un verdadero futuro en el cual pueda desembocar toda la plenitud del ser, en el que el tiempo bueno pueda vencer al maligno, en el que cese la separación y el tiempo integral pueda ser eterno presente u hoy eterno. En efecto, el tiempo verdadero sería realmente el tiempo del hoy en el que todo se cumple y en el que no hay pasado ni futuro, sino sólo presente. De acuerdo con las diferentes filosofías de la historia y los diversos puntos de vista sobre el proceso histórico, ¿podríamos quizá decir que el futuro es real y que el pasado es menos real que el futuro o bien que el pasado es menos real que el presente? Si admitimos por un segundo que el pasado, es decir aquellas partes separadas que desaparecen en la eternidad, han perdido su realidad y que la realidad auténtica es únicamente el presente y el futuro que nace del mañana, nos vemos obligados a negar, en definitiva, la realidad de lo «histórico», pues esta realidad no es otra que la realidad del pasado. Toda la realidad de la que se ocupa la historia es la realidad de aquella parte del tiempo que se ha transferido al pasado y en la cual todo «futuro» ha quedado reducido a «pasado». Pero, ¿cómo asignar al pasado toda la realidad histórica, todas las grandes épocas de la historia, toda la grandiosa existencia de la humanidad, cuyas obras y épocas más excelsas le dejan a uno maravillado? El pasado, ¿es algo real o irreal? ¿Basta acaso, con decir que el pasado existió, que hubo una historia del pueblo hebreo, del antiguo Egipto, de Grecia y de Roma, del cristianismo, del medioevo, del Renacimiento, de la Reforma, de la Revolución francesa, y afirmar que todo este pasado asumido por la historia no es sustancialmente real, no forma parte de la realidad genuina y es inconmensurable con la realidad efectiva del futuro, del mañana, del futuro que vendrá, por ejemplo, de aquí a un siglo? Este punto de vista se halla muy difundido, pero, en último extremo, lleva a negar la realidad de lo «histórico», pues considera la realidad histórica y todo el proceso del devenir histórico como una serie de instantes sucesivos y, en definitiva, fantasmagóricos, que vienen engullidos por los instantes siguientes y se precipitan en el abismo del no-ser. La metafísica de la historia ha de aceptar la solidez de lo histórico y admitir que la realidad histórica, la realidad que consideramos pretérita, es una realidad genuina y permanente, es una realidad que no muere ni desaparece, sino que desemboca en una cierta realidad **[71]** eterna; es una momento interior, un período interior de esta realidad eterna que referimos al pasado. Este último no es percibido por nosotros como el presente, es decir, de un modo inmediato, porque vivimos en un tiempo deteriorado, enfermo, desgarrado, que sólo es un reflejo del desgarramiento de nuestro ser, que no se halla en posesión de su realidad integral. Podemos vivir en el pasado histórico como lo hacemos en el presente y esperamos hacerlo en el futuro. Existe una vida integral que contiene los tres momentos del tiempo y los reúne en una unidad orgánica, pues la realidad histórica que se ha alejado hacia el pasado no está muerta; tampoco es menos real que la que se desarrolla en este instante o la que acontecerá en el futuro (la cual no percibimos, sino sólo aguardamos, y en la que ponemos nuestras esperanzas). El pasado continúa existiendo, permanece, y lo percibimos como algo meramente transcurrido porque nuestro ser se halla desgarrado y limitado, porque no vivimos en este pasado integral, porque estamos desarraigados de él, porque estamos encerrados en el instante del presente. El pasado, con todas sus épocas históricas, es una realidad eterna, en la cual cada uno de nosotros, a través de su experiencia espiritual más profunda, supera el desgarramiento morboso del propio ser. Cada uno puede entrar en comunión con la historia en

la medida en que existe en este eón de la realidad mundana. En realidad, la conciencia religiosa no puede soportar la idea de que algo auténticamente vivo pueda morir y desaparecer. El cristianismo es la más sublime de las religiones sobre todo porque es la religión de la resurrección, porque no acepta la muerte definitiva y la desaparición, porque busca la resurrección de todo lo que tiene existencia auténtica.

En nuestra misma realidad histórica, en la vida misma, en este tiempo nuestro desgarrado y maligno, en el que el pasado parece algo meramente transcurrido y el futuro se nos presenta como algo aún no nacido, de tal manera que nos encontramos encerrados en el instante de un dudoso presente, hay un principio, una fuerza, que lucha contra este tiempo perverso y mortífero y que conduce la lucha del espíritu de la eternidad, sin el cual no sería posible la unidad de la historia, su integridad, el nexo interior al tiempo; de lo contrario, la separación entre pasado, futuro y presente sería tan irreversible y definitiva que la condición mundana nos recordaría a un demente definitivamente privado de memoria, dado que la característica principal y fundamental de la locura es justamente la pérdida de la memoria. La memoria es este principio que conduce una incesante lucha contra el principio mortífero **[72]** del tiempo. La memoria es la lucha contra el poder mortífero del tiempo en nombre de la eternidad. Es la forma fundamental de apercepción de la realidad del pasado en medio de nuestro tiempo pervertido. En nuestro tiempo perverso y desgarrado, el pasado sólo permanece a través de la memoria. La memoria histórica es la manifestación más profunda del espíritu de la eternidad de nuestra realidad temporal. Ella asegura el vínculo histórico entre los tiempos. La memoria es el fundamento de la historia. Sin ella, no habría historia, porque, aunque ésta existiese, el presente estaría tan radicalmente separado del futuro y del pasado que resultaría imposible una apercepción de la historia. Todo el saber histórico no es otra cosa que un recuerdo, un triunfo (de cualquier especie que sea) de la memoria sobre el espíritu de la corrupción. A través de la memoria, restauramos lo que se ha alejado de nosotros, lo que ha muerto y casi se ha ahogado en el oscuro abismo del pasado. Por eso la memoria es el principio ontológico eterno que constituye la base de lo «histórico». La memoria conserva el principio paterno, el vínculo con nuestros padres, pues el nexo con los padres es justamente el lazo que une al presente y al futuro con el pasado. Olvidar definitivamente a nuestros padres significaría olvidar el pasado, constituiría una locura, a través de la cual el hombre se limitaría a vegetar en un tiempo desagarrado, en un tiempo manco y aislado, sin ningún vínculo o trabazón internos. Por consiguiente, una percepción cultural de la vida, basada en el culto del futuro y de todo instante presente, constituiría para la humanidad una verdadera locura, en la que quedaría definitivamente roto el nexo interior del ser, es decir, se perdería toda ligazón entre los diversos momentos temporales y resultaría imposible percibir tal nexo. El proceso histórico posee una doble naturaleza: por una parte, conserva, por la otra, destruye; por un lado, es vinculación entre el pasado y el futuro, por el otro, separación; es decir, su naturaleza es, a la vez, conservadora y revolucionaria. Sólo la interacción de estos dos principios crea la historia; la acción de uno solo provocaría una mutilación del tiempo. En efecto, el devenir histórico no sólo quiere fundamentalmente mantener el nexo entre presente, futuro y pasado, sino también prolongar el pasado hacia el futuro; no sólo quiere impedir nuestro empobrecimiento como consecuencia de la pérdida de las grandes riquezas del pasado, sino también asegurarnos la posibilidad de enriquecernos a través del futuro que hemos de crear. Por esta razón, la co-presencia de estos dos principios es indispensable para que se dé el proceso histórico. Por su misma **[73]** naturaleza, la historia es justamente esta ligazón, es un devenir vinculante. A través del tiempo enfermo y pervertido, que devora y destruye nuestra vida, convirtiéndola en un cementerio, en el que, sobre los huesos de los antepasados difuntos se eleva la nueva vida de los descendientes olvidados de ellos, a través de la historia, actúa el verdadero tiempo, el tiempo no desgarrado, que asegura la trabazón interna entre sus diferentes momentos y en el cual no hay separación entre pasado, presente y futuro; en suma, el tiempo nouménico y no puramente fenoménico. Así pues, para una verdadera conciencia histórica, nada hay más importante que establecer la relación justa con el pasado y el futuro. El culto exclusivo al futuro y el rechazo del pasado, característicos de las diferentes teorías basadas en la idea del progreso, someten la vida a un principio aniquilador, mortífero, que destruye los vínculos y rompe la integridad de la realidad.

El que se hace esclavo del tiempo, de su mortífero poder, no puede comprender el sentido del destino humano como destino celeste. En el tiempo perverso acontece la disociación entre lo metafísico y lo «histórico», mientras que, por el contrario, la historia ha de establecer un nexo entre ambas cosas. Separar lo eterno de lo temporal es el error más grande en que puede incurrir la conciencia y obstaculiza la creación de una verdadera filosofía de la historia.

Dicho esto, pasamos a considerar el último supuesto fundamental de la metafísica de la historia, pues, en último extremo, todo lo que hemos dicho a propósito de la historia celeste guarda relación con los supuestos religiosos de la historia. Reconocer en la base de la historia el principio de la libertad para el mal es un supuesto religioso fundamental de la historia, sin el cual ésta resulta imposible de comprender, pues el principio de la verdadera libertad implica el principio de la libertad para el mal y el proceso histórico no puede ser entendido sin hacer referencia a esta última libertad. Sin ella podemos entender, sin duda, el proceso histórico temporal, en el sentido de que nos es posible establecer esta o aquella ley, pero todo ello no nos lleva a comprender la metafísica de la historia, ni a penetrar en las últimas profundidades de la historia. Los antiguos mitos y tradiciones alcanzan una profundidad mayor y nos ofrecen algo más en orden a la comprensión de la esencia íntima de la historia. Ellos nos dicen que el principio de la libertad para el mal ha sido puesto en la base del proceso histórico universal. En efecto, si admitimos que el destino del hombre es el tema fundamental de la metafísica de la historia, las concepciones **[74]** fundamentales al respecto sólo pueden ser dos: la primera es la evolucionista, que predominó durante el siglo XIX y parecía haber liquidado definitivamente a la segunda. Para la concepción evolucionista, el hombre surge y se eleva a lo largo del proceso histórico universal gracias a la evolución, y es un producto de la vida del mundo. El hombre es hijo del mundo, es el resultado de un proceso que se ha desarrollado a partir de estadios inferiores: partiendo del estadio animal y semianimal, el hombre, a través de la evolución y del perfeccionamiento progresivo, llega a ser lo que es y alcanza estadios cada vez más elevados. La segunda concepción, que la conciencia de los siglos XIX y XX considera superada, supone que en los procesos evolutivos, secundarios y parciales en que se desarrollan los destinos del hombre, desempeñan un papel fundamental los actos de la caída, del pecado, del alejamiento del hombre de las fuentes de la vida divina y de la justicia superior. Todo esto se halla en la base de las tradiciones y de los mitos sobre el pecado original, de la Biblia y de la conciencia cristiana, así como de muchas otras formas de conciencia religiosa. Esta admite más bien un cierto proceso de alejamiento progresivo del hombre de las fuentes de la vida, que es necesario para el cumplimiento de su destino a través de la vida mundana; por el contrario, la ciencia excluye una identificación del destino del hombre con el destino universal y no admite un pasado que determine de antemano el destino del hombre. En realidad, una concepción puramente evolucionista llevada a sus últimas consecuencias niega la existencia de un destino del hombre como tema de la metafísica de la historia. Admitir la existencia de un proceso evolutivo a través del cual el hombre se eleva desde los estadios inferiores hasta su propia condición, a partir de la cual se perfecciona cada vez más, un proceso en el que el hombre viene determinado por las fuerzas mundanas y llega a ser hijo del mundo, equivale a negar que su destino sea el tema de la metafísica de la historia. Para admitir la existencia de un destino del hombre que se desarrolla a través de la historia mundana, hay que aceptar la *premundaneidad* del hombre, hay que admitir que este destino da comienzo y se define antes de que surja aquella realidad mundana en la que acontecen todos los procesos de evolución y de desarrollo mediante los cuales la teoría evolucionista quiere explicar el origen del hombre y su ulterior desenvolvimiento. En sustancia, esto significa negar el destino del hombre. Este presupone la existencia de una naturaleza originaria, creada por la suprema naturaleza divina y sujeta a su trágico **[75]** destino en el mundo; presupone la acción de determinadas fuerzas premundanas que condicionan al hombre y de las que recibe las energías interiores necesarias para cumplir su destino. Sin todo esto es imposible hablar de destino en el auténtico sentido de la palabra. El hombre sólo puede tener un destino si es hijo de Dios, y no si sólo es hijo del mundo. A nuestro entender, es justamente éste el supuesto de la metafísica de la historia: el hombre es hijo de Dios y está sometido a un destino trágico en un mundo en el que existe el

proceso de la caída y el del desarrollo, porque en la base y en las fuentes mismas de este destino se halla la libertad natural de la cual fue investido este hijo de Dios, verdadera imagen del Creador. Esta libertad otorgada al hombre como hijo de Dios es la fuente de su destino trágico, de la condición trágica de la historia, con todos sus horrores y conflictos, pues la libertad, por su misma esencia, ha de ser a la vez para el bien y para el mal. Si sólo existiese libertad para hacer el bien y la libertad de Dios predeterminase el destino del hombre, no existiría el proceso histórico universal. El proceso universal e histórico sólo existe porque tiene en su base la libertad para el bien y para el mal, para alejarse de la fuente de la vida divina superior y para retornar a la misma. La libertad para el mal es el verdadero fundamento de la historia. La antigua tradición referente a la caída del hombre, al pecado de Adán y Eva, a través de un breve relato, nos narra lo que ocurrió en la historia del ser antes de que diese comienzo el proceso universal: es el relato de los orígenes de la historia, que se sitúan más allá de la línea divisoria entre nuestro tiempo y la eternidad. Este acto primordial que nos ha sido transmitido a través del mito y de la tradición antiguos no aconteció en el marco del tiempo, sino que tuvo lugar en la eternidad y germinó en ella. Este acto produjo el deterioro de nuestro tiempo, aquel mal de nuestro tiempo que va ligado al desgarramiento del tiempo uno e integral en sus tres momentos: pasado, presente y futuro. La suprema dignidad y libertad del hombre es la conciencia de su origen premundano y superior, comienzo premundano y superior de su destino, que cayó a continuación bajo el poder de las fuerzas mundanas que la ciencia estudia a través de su teoría evolucionista. Esto no significa que todo el evolucionismo sea falso y erróneo, sino únicamente que posee un sentimiento diferente. La teoría evolucionista contiene una gran parte de verdad en lo que se refiere al origen del hombre y a su destino en el mundo, pero dice relación a procesos derivados, no primarios, y no hace observación alguna en lo referente **[76]** a principios más profundos, anteriores al nacimiento mismo de nuestra realidad mundana y de nuestro tiempo, ni a propósito de los procesos de los que hablan las tradiciones religiosas y que sólo son accesibles al conocimiento metafísico. En realidad, nos encontramos aquí no con dos concepciones opuestas e irreconciliables, sino con dos puntos de vista complementarios. La teoría científico-evolucionista estudia el influjo del ambiente sobre el hombre, una influencia que es real, pero que se ejerce sobre el destino derivado del hombre, de nuestro ámbito mundano; nosotros explicamos este último a partir de ciertos acontecimientos ocurridos con anterioridad al nacimiento de nuestra realidad mundana, acontecimientos que se desarrollaron en el interior de una realidad muy profunda, la realidad premundana. Sólo así se comprende la historia de la humanidad como una experimentación libre de las energías espirituales del hombre y como la redención del mal originario de la caída, ocurrida a causa del ejercicio de la libertad del hombre. El sentido de esta libertad, que determina el destino del hombre, de nuestra realidad mundana temporal, ilumina también el destino del hombre que se desarrolla en el ámbito de la historia. Este nos enseña, por otra parte, que, en el ámbito de la historia mundana, toda constricción y toda realización no libre de la suprema voluntad y de la suprema justicia divinas no son necesarias a Dios, y que Dios rechazaría hasta la perfección del hombre si ésta resultase de procesos necesarios, coactivos. Lo que no proviene de la libertad no es aceptado por Dios. Se podrían repetir aquí las palabras con que el Gran Inquisidor reprende a Cristo, pero quitándoles el sentido de reproche que llevan consigo y entendiéndolas en sentido doxológico; en este caso, vienen a expresar la verdad religiosa fundamental referente a la esencia del existir humano. El Gran Inquisidor dice: «Tú deseabas que el hombre te amase y te siguiese libremente, seducido y conquistado por ti». Por su misma esencia, la libertad es un principio trágico; en la base de la libertad primordial hay una dicotomía y una escisión trágicas y sin la libertad puede existir un proceso de desarrollo o de descomposición, pero no un destino trágico, no un destino en el verdadero sentido de la palabra. El destino (y ésta es la gran revelación que distingue al mundo cristiano del antiguo) se basa sobre la libertad, mientras que, por el contrario, el mundo antiguo no comprendió la libertad. Lo vemos en el destino subyacente a la tragedia antigua, basada sobre el *fatum.* El mundo pagano antiguo había perdido el sentimiento de la libertad y sólo conservaba un oscuro presentimiento de ella. En el cristianismo, **[77]** las cosas cambian radicalmente: el destino del hombre está ligado a la libertad primordial y por eso se puede decir que la conciencia

cristiana es la única que ha llegado a la idea de la Providencia divina, idea que se halla en la base de la primera filosofía de la historia, creada por San Agustín. La Providencia divina no tiene nada que ver con la necesidad o la coacción, sino que es la conjunción antinómica de la voluntad divina con la libertad humana.

Según esta tradición antigua sobre la libertad primordial del hombre y, por consiguiente, sobre su caída, ¿cómo comienza el destino histórico del hombre sobre la tierra? En nuestra realidad mundana, en nuestro tiempo, el destino histórico del hombre comienza con su inmersión en las entrañas de la naturaleza, es decir, con la involución (según la terminología teosófica). Esta inmersión en la naturaleza fue el resultado necesario del alejamiento de las fuentes divinas de la vida (libremente decidió por el hombre), una vez que la libertad misma se perdió y se transformó en una cierta necesidad y parálisis interior. Con el mal primordial se inicia el destino natural y material del hombre, que es el objeto de la biología, la antropología y la sociología. Se trata de un destino humano, inmerso en la naturaleza, no del destino de un hijo de Dios, de un espíritu libre creado a imagen y semejanza de Dios; se trata del destino de un ser natural y material, de un hijo del mundo. El hombre deviene (y continúa siendo a lo largo de su historia) un ser bipolar que está en comunicación con dos mundos, es decir, con el mundo supremo divino, del que es un reflejo, con el mundo libre, por un lado, y con el mundo natural-material en el que se halla inmerso y cuyo destino comparte, por otro, un mundo que actúa de muchas formas sobre el hombre y lo liga de pies y manos, hasta tal punto que su conciencia se oscurece, olvida su superior origen y su participación en la realidad espiritual suprema. Esta dependencia de la naturaleza, del estado de inmersión en el reino de la necesidad, este alejamiento de la suprema realidad divina, de la que el hombre recibió su libertad, esta caída en una realidad puramente natural, de la que recibe la impronta de la necesidad y que le impone su ley, viene reflejada durante los primeros estadios de la historia humana en el proceso mitológico, en el proceso de la conciencia que aparece en la mitología primordial. Schelling ha explicado de un modo genial cómo la mitología es una repetición de los procesos de la naturaleza en el espíritu y en la conciencia del hombre. La historia del proceso natural, de la formación cosmogónica de la naturaleza, se refleja y se repite en **[78]** la conciencia humana, en el espíritu humano y, durante los primeros estadios de la conciencia humana, esta repetición adopta la forma de una mitología. De aquí que la conciencia mitológica esté llena de mitos cósmicos que nos muestran al hombre como un ser ligado a los espíritus de la naturaleza y nos revelan su vinculación con el proceso primordial de la creación y configuración del mundo, que se mueve a un nivel anterior y más profundo que aquella consolidación de la materia a partir de la cual la conciencia científica comienza el examen del proceso evolutivo del mundo. Mucho antes de esta consolidación de la materia tuvieron lugar ciertos procesos profundos en el seno de la naturaleza; a través de ellos, el destino del hombre (alejado de la fuente suprema de la vida espiritual) se sumergió en la naturaleza y quedó estrechamente entrelazado con ella. Por eso se puede decir que la historia primordial del hombre, su prehistoria, es un cierto proceso religioso mitológico. La mitología es la fuente primordial de la historia del hombre, la primera página de la narración del destino humano terreno posterior a su destino celeste, una vez que el prólogo se desarrolló en la historia celeste. Tras el prólogo, que narra las relaciones íntimas entre Dios y el hombre, que nos habla sobre la libertad y la caída del hombre, comienza el siguiente acto, que se desarrolla en el mundo natural bajo la forma de un proceso mitológico. Este proceso es el segundo acto si se contempla desde la eternidad, pero el primero si lo consideramos desde la perspectiva de la historia terrenal del hombre. En la más remota profundidad de los tiempos, en aquella profundidad en donde se desenvuelve el destino primordial del hombre y su descenso primordial hasta la frontera que separa claramente al tiempo de la eternidad, en estas profundidades del estadio primordial de nuestro tiempo histórico, es posible captar ciertos momentos que todavía participan de la eternidad; sólo a continuación, en un tiempo diferente, acontece la petrificación y la clausura de nuestro eón mundano, que comienza a oponerse a la eternidad. Lo que llamamos eternidad celeste se disipa en una lejanía trascendente, que queda separada de este mundo. Por el contrario, en los mitos religiosos primordiales, en las tradiciones de la humanidad, todos estos confines entre la eternidad

y el tiempo no están aún delimitados, y éste es uno de lo más grandes misterios de la vida religiosa antigua, que, para nosotros, resulta difícil de comprender. Nuestra conciencia se ha habituado hasta tal punto a la realidad mundana, a su enclaustramiento y a sus límites (que separan la realidad terrena de la eternidad y del **[79]** verdadero tiempo), que nos es muy difícil romper esta costra y penetrar en el ámbito de la conciencia primordial presente en los albores del destino humano, cuando tales límites aún no existían. En la Biblia, en las tradiciones religiosas primordiales, en los mitos primitivos, tales confines no existían, y por eso es tan difícil comprender este entrelazamiento de la historia terrena con la celeste, del tiempo con la eternidad; parece como si todo ocurriese en nuestro planeta, en nuestro tiempo, en nuestra realidad mundana, y, sin embargo, acontece en otro tiempo, en otro mundo, anterior a nuestro eón mundano. Por esta razón, antes de que naciese la ciencia histórica, las nociones históricas primordiales tenían valor científico en los sectores de la historia, la geografía, la geología, la antropología. El desarrollo subsiguiente de la conciencia filosófica y de los conocimientos científicos puso en cuestión todo esto, y la ingenua ciencia de la Biblia quedó apartada a un lado. Pero esto no significa en modo alguno que la verdad religiosa contenida en las tradiciones bíblicas pueda ser invalidada de alguna manera por la crítica científico-filosófica. En efecto, la verdad religiosa presente en todos los mitos y tradiciones no se refiere a conocimientos relacionados con las ciencias naturales o la historia, a conocimientos que puedan entrar en conflicto con la historia, la geología, la biología de nuestros días, sino que es la expresión simbólica de ciertos procesos profundísimos acontecidos más allá de los límites que separan a nuestro eón mundano de la realidad eterna. Ninguna crítica científico-filosófica puede afectar en lo más mínimo a una revelación de este tipo. La conciencia eclesiástico-religiosa, en su esfuerzo por adquirir el *status* de ciencia apodíctica, ha entrado en conflicto con la ciencia y, por ello mismo, ha desarmado a la verdad religiosa; en cambio, para la conciencia filosófico-religiosa, es claro que estos dos campos pueden ser delimitados perfectamente. El significado religioso oculto en las tradiciones y en los mitos de la antigüedad no constituyen una ciencia de valor objetivo, ni tampoco puede rivalizar con ésta, sino que representa la explicación de verdades mucho más profundas, que se refieren a otras esferas completamente diferentes. La gran verdad de la Biblia, que nos ofrece el punto de contacto entre la historia celeste y la terrenal, el comienzo del destino celeste y terreno del hombre, ha de ser interpretada filosófica y religiosamente a la luz del Nuevo Testamento, no del Antiguo. Hay que decir que, en el cristianismo, ha prevalecido la interpretación veterotestamentaria de la Biblia, que contempla toda la cosmología y antropología bíblicas bajo el prisma **[80]** limitado de la conciencia del hombre veterotestamentario. Esta limitación en orden a la comprensión de la revelación de la verdad divina se ha transferido también a la Biblia, cuya revelación fue acogida por esta limitada conciencia humana y transmitida por ella a otros niveles más elevados de conciencia espiritual. La conciencia eclesiástico-religiosa, cuando se aplica al estudio de las verdades bíblicas, asume la revelación sobre la vieja naturaleza del hombre, sobre el destino del pueblo hebreo y de los pueblos con quienes estuvo indisolublemente ligado, y, en cierto modo, lo hace con aquellas mismas limitaciones. Esto ocurre también en la conciencia cristiana-neotestamentaria. La antropología y cosmología cristianas, las enseñanzas cristianas sobre el origen del hombre, llevan sobre todo la impronta de la limitación del hombre veterotestamentario. Esto obstaculiza la creación de una verdadera metafísica cristiana y de una metafísica cristiana de la historia, las cuales están ligadas a las doctrinas antropológicas y cosmológicas que llevan consigo las limitaciones bíblicas. La conciencia veterotestamentaria dificulta la creación de una auténtica metafísica de la historia, porque esta última ha de basarse en unos supuestos que superen los límites de la conciencia veterotestamentaria, todavía no sobrepasados definitivamente, ni siquiera en el cristianismo; la metafísica del hombre propia de la conciencia del viejo Adán y que se manifiesta en las antiguas revelaciones de la humanidad, continúa imponiendo sus limitaciones incluso en el período neotestamentario de la historia humana. Todo esto ejerció una gran influencia en la orientación de la metafísica de la historia. Es necesario reelaborar y transformar la historia interior del hombre a la luz del Nuevo Testamento, del nuevo Adán, del hombre nuevo, para el cual ha desaparecido el yugo bajo el que vivía el hombre viejo, el yugo de la necesidad natural y de la ira divina, que hacía imposible el encuentro

con Dios cara a cara, del que se decía: «El hombre no puede ver a Dios y seguir viviendo». Este sentimiento veterotestamentario de Dios, este sentimiento de la naturaleza, este terror veterotestamentario de la ira divina que invade al hombre caído en la esfera inferior de la vida natural, y, a la vez, la superación de este sentimiento a través de la revelación veotestamentaria del nuevo Adán, que hace a Dios infinitamente próximo al hombre, así como la liberación de los espíritus de la naturaleza, de los demonios de la naturaleza que atormentaban al hombre antiguo, son el fundamento del destino del hombre en el curso de su historia cristiana. Toda la historia cristiana de la humanidad se distingue de la del mundo pagano y **[81]** bíblico por un viraje a consecuencia del cual el hombre comenzó a liberarse interiormente del poder de los demonios de la naturaleza a través del misterio de la redención y del sentimiento de ser aplastado por Dios que experimentaba el hebreo, el cual sentía a Dios como algo lejano, como una fuerza terrible y airada, con la que era peligroso encontrarse. A la luz de esta nueva revelación y de esta nueva naturaleza humana, no sólo es posible entender la historia cristiana, sino también toda la historia antigua y bíblica. Este proceso no se ha hecho todavía lo suficientemente consciente en el ámbito cristiano; sólo algunos grandes místicos aislados, como, por ejemplo, Jakob Böhme en su *Mysterium Magnum,* descubrieron la verdad neotestamentaria de la Biblia, en tanto que no se puede afirmar lo mismo de la mayor parte de la filosofía cristiana. Para la filosofía de la historia ésta es la piedra angular. Desde el punto de vista de la nueva naturaleza humana que va manifestándose desde el nacimiento del cristianismo, es fundamental para la filosofía de la historia el hecho de que todo el proceso histórico universal está bajo la égida de Cristo, del nuevo Adán. Comienza, pues, una era totalmente nueva en lo que respecta a la comprensión de la esencia y del significado de la historia. Con esto termina lo que podríamos llamar la historia celeste del hombre y da comienzo su historia terrena, su destino terrenal. Es en el pueblo hebreo en donde vemos el punto de intersección, el conflicto más violento entre los destinos celeste y terreno. Por eso, la filosofía del destino terreno del hombre podemos hacerla comenzar por la filosofía de la historia hebrea y del destino de este pueblo. Es aquí donde se sitúa el eje de la historia universal: a lo largo de la historia universal va desarrollándose el tema que viene planteado a través del destino mismo del pueblo hebreo. **[82]**

Capítulo quinto

EL DESTINO DEL PUEBLO HEBREO

El pueblo hebreo desempeñó un papel absolutamente incomparable en el nacimiento de la conciencia de la historia, en el sentimiento apasionado del destino histórico; quien ha introducido en la existencia humana el principio de lo «histórico» ha sido precisamente este pueblo. A este respecto, nuestra intención es examinar detenidamente su destino histórico y el significado de éste en la historia universal, pues es uno de los factores que continúan actuando hasta hoy y poseen una misión específica. Los hebreos ocupan un lugar central en la historia. El pueblo hebreo es el pueblo en el que lo «histórico» se manifiesta con más fuerza, en su destino histórico se advierte la inescrutabilidad de los designios divinos. El destino de este pueblo no puede explicarse desde una perspectiva materialista y, en general, desde un punto de vista histórico-positivista, pues en él aparece con toda claridad lo «metafísico» y desaparece la barrera entre lo metafísico y lo «histórico», barrera que, como hemos dicho anteriormente, dificulta la comprensión del sentido interior de la historia. En mi juventud, cuando me atraía la concepción materialista de la historia e intentaba verificarla en los destinos de los diversos pueblos, el destino del pueblo hebreo constituía para mí el mayor obstáculo, pues se resistía a toda tentativa de explicación materialista. Hay que decir que, considerado desde la perspectiva de las teorías positivista y materialista, este pueblo hace tiempo que debería haber dejado de existir. Su existencia es un fenómeno extraño, misterioso, que indica hasta qué punto su destino se halla ligado a especiales designios proféticos. Se intenta explicar los destinos de los pueblos desde una perspectiva materialista, remitiéndose **[83]** a procesos de adaptación, pero esto no funciona cuando se aplica al destino del pueblo hebreo. La supervivencia a lo largo de la historia, la indestructibilidad, la existencia ininterrumpida de este pueblo (uno de los más antiguos de la humanidad) en condiciones absolutamente excepcionales, el papel fatal que él desempeña en la historia, son cosas que indican la existencia de principios místicos singulares en la base de su destino histórico. Su historia no es sólo un fenómeno, sino también un noúmeno, en el sentido que explicamos más arriba, al hablar de la contraposición entre ambas cosas. Hemos dicho ya que en lo «histórico» no sólo se manifiestan los fenómenos exteriores, sino que también puede revelarse el noúmeno, la esencia misma del ser. Aquí radica la singularidad del destino del pueblo hebreo y el carácter misterioso del mismo, tanto en la época precristiana como en la cristiana. La crítica científica tradicional de la historia bíblica no puede en modo alguno poner en cuestión el papel histórico-universal del pueblo hebreo, y el carácter misterioso de su destino permanece intacto; esta crítica no puede sembrar la más mínima duda sobre la comunión absolutamente incomparable de este pueblo con lo «histórico» y la tensión única que éste ha introducido en la historia. En el destino histórico del pueblo hebreo encontramos un dramatismo particularmente agudo, que echamos de menos en el espíritu ario, un tanto insípido. El espíritu de Grecia y de la India es ciertamente notable, quizá hasta supera al del pueblo hebreo; sin embargo, el carácter ahistórico de las culturas griega e hindú está fuera de toda duda; de ahí su falta de destino, de dramatismo, de tensión «histórica». Esto es bien claro en el caso de la cultura hindú, cuyo fundamento religioso y supuesto último radica en una cultura muy antigua, sustancialmente ahistórica, que se ha detenido en la profundidad de sus contemplaciones espirituales interiores y no ha entrado en la acción inmediata y dramática de la historia universal. Lo mismo puede decirse (aunque en otro sentido) de Grecia. En Grecia, el espíritu ario se manifestó a través de sublimes contemplaciones artísticas y filosóficas que no han sido superadas por ninguna otra cultura, pero nos ofrece un cosmos estático, cerrado, en el cual no existe realmente la acción histórica. Grecia ha contribuido en escasa medida a la construcción de lo «histórico». ¿Por qué? Porque lo «histórico» tiene un fundamento religioso y su supuesto radica en una forma cualquiera de conciencia religiosa. En la naturaleza religiosa del pueblo y del espíritu hebreo existe un principio que había de determinar la tensión de su historia y de su destino. Sobre todo, si confrontamos **[84]** la religión hebrea

con las demás religiones precristianas, con las religiones paganas, podemos decir (como se ha señalado más de una vez) que ella es una revelación de Dios a través del destino del pueblo, mientras que, en las religiones paganas, Dios se revelaba en la naturaleza. Esta diferencia en el fundamento religioso define la historicidad del pueblo hebreo. La religión hebrea está penetrada por la idea mesiánica, que constituye su centro. Israel esperaba el día del juicio, de la salida del amargo destino presente, el paso a una nueva época del mundo que había de aportar la solución de todo. La idea mesiánica determina el dramatismo de la historia de este pueblo. Este mirar hacia el Mesías futuro, esta espera apasionada, engendra la bipolaridad de la conciencia religiosa de este pueblo, que constituye el núcleo central de su destino histórico y del de la humanidad. Esta bipolaridad de la conciencia mesiánica está vuelta hacia el movimiento histórico y hacia la culminación del mismo. El espíritu hebreo, que representa un tipo de espíritu diferente de todos los demás, conserva en los siglos XIX y XX unas características específicas que lo hacen semejante al espíritu del antiguo Israel. Hoy, al igual que en los más diferentes momentos de su existencia, podemos reconocer en este pueblo idéntico destino. El espíritu hebreo de los siglos XIX y XX es un fiel reflejo del antiguo; posee una forma diferente, deforme y corrompida de mesianismo, espera a otro Mesías después de haber rechazado al verdadero, continúa vuelto hacia el futuro y exige con la misma insistencia y terquedad la presencia sobre la tierra de la verdad y de la justicia omnirredentoras, y, en su nombre, el pueblo hebreo está dispuesto a declarar la guerra a todas las tradiciones históricas y a los más sagrados valores de la tradición. El pueblo hebreo es, por su misma naturaleza, un pueblo histórico, activo, resuelto, alejado de las cimas de la contemplación alcanzadas por los hombres espirituales de los pueblos arios más elevados. Marx, que era un hebreo muy típico, intentó resolver en la última hora de la historia el problema de la Biblia: «Comerás el pan con el sudor de tu frente». La exigencia hebrea de una bienaventuranza terrena encontró una nueva expresión (que surgió también en un ambiente completamente nuevo) a través del socialismo de Marx. La teoría de Marx, considerada superficialmente, corta los vínculos con las tradiciones religiosas del hebraísmo y se rebela contra todo valor sagrado, pero transfiere a una clase determinada (el proletariado) la idea mesiánica del pueblo hebreo como pueblo elegido. Si, en otro tiempo, Israel era el pueblo elegido, ahora el nuevo Israel es la clase **[85]** trabajadora; ésta es el pueblo elegido por Dios y llamado a liberar y a salvar al mundo. Todas las características del pueblo elegido, todos los rasgos mesiánicos, vienen transferidas ahora a esta clase, todo el dramatismo, la pasión y la intolerancia que antes existieron en el pueblo de Israel pasan ahora al proletariado. El pueblo hebreo fue siempre el pueblo de Dios, el pueblo del destino histórico trágico... Antes de ser reconocido como el Dios único, Creador y Señor del universo, el Dios del pueblo hebreo fue el Dios de todo el pueblo. Fue justamente esta conexión entre la idea monoteísta del Dios único y el destino nacional del pueblo elegido por Dios la que otorgó su singularidad y su carácter específico al destino religioso del pueblo hebreo. Aquí encontramos otro aspecto de la conciencia religiosa de los hebreos, aspecto que la distingue de la de los arios y determina la historia singular de aquel pueblo. La conciencia religiosa de los hebreos era trascendente; presuponía una distancia enorme entre Dios y el hombre, la cual hacía imposible contemplar a Dios cara a cara sin perecer. El semita se sentía abrumado ante la majestad infinita de Dios y este carácter lejano y terrible de Dios, esta conciencia de un Dios trascendente, situado fuera y por encima del hombre, contribuyó en gran medida a crear el dramatismo típico de la historia de este pueblo. Esto provoca una tensión, una relación dramática entre el hombre, el pueblo y el Dios trascendente, un encuentro del pueblo con Dios a través de la historia. En cambio, la conciencia religiosa de los arios, que alcanzó su máxima pureza en la conciencia de los hindúes y en la antigua religión hindú, es una conciencia inmanente, un sentir a Dios presente en la profundidad última del hombre, una conciencia no especialmente favorable a la apercepción del movimiento histórico. Este hecho dio lugar a una forma de contemplación y de profundización en sí mismo que se contrapone a una vida religiosa que crea por sí misma el movimiento histórico exterior. Los fundamentos de la conciencia religiosa del pueblo hebreo fueron de tal naturaleza que favorecieron el movimiento histórico; por ejemplo, uno de tales fundamentos es la idea concreta de Dios como persona que tiene una relación singular y personal con el hombre. Este es

el fundamento de la historia del pueblo. La historicidad de semejante relación entre el hombre y Dios, entre el pueblo y Dios, brota del dramatismo externo de la situación. La apercepción primaria de la vida entre los hebreos se manifiesta como un sueño apasionado de justicia que ha de cumplirse en el destino terreno del pueblo. A nuestro entender, esta segunda **[86]** propiedad específica del pueblo hebreo exigía una realización de la justicia en este destino terreno, quería redimir el futuro y, de esta forma, predeterminó la enorme complejidad de este destino. Los griegos, que son un pueblo típicamente ario, no tuvieron jamás este sueño de justicia, pues tal cosa es absolutamente extraña al espíritu helénico, y, si lo tuvieron, fue para ellos algo marginal. Todo va estrechamente ligado a la cuestión de la relación con el individuo y al modo de entender la inmortalidad del alma. Los griegos elaboraron sobre todo la idea de la inmortalidad del alma, especialmente en el orfismo, en Platón, en la mística. Grecia elaboró el concepto del alma, mientras que este concepto fue extraño al pueblo hebreo, para el cual el centro de gravedad estaba no tanto en el destino individual del hombre cuanto en el destino del pueblo. Si consideramos la conciencia religiosa de los hebreos, nos sorprende el hecho de que, en ellos, la idea de la inmortalidad del alma está ausente casi hasta el advenimiento del cristianismo. Ellos llegaron muy tarde a la idea de la inmortalidad personal. En su concepción de las relaciones entre Dios y el hombre, sólo Dios aparece como inmortal. A los ojos de la conciencia religiosa hebrea, la consideración del hombre como inmortal exageraba el valor de éste; por eso, sólo se admitía la inmortalidad del pueblo. Renán, escritor brillante, pero no profundo, de una religiosidad superficial, pero no exento de introspección psicológica, en su *Historia del pueblo hebreo* (quizá su obra más interesante), describe brillantemente las características del pueblo hebreo, si bien no comprende suficientemente el destino religioso del mismo y llega a hacer afirmaciones exageradas. En un pasaje de esta obra, dice, por ejemplo, lo siguiente (que, en nuestra opinión, es muy acertado): «El antiguo semita rechaza como quiméricas todas las formas bajo las cuales se representan los otros pueblos la vida de ultratumba. Sólo Dios es eterno, el hombre sólo vive algunos años, pues un hombre inmortal sería como Dios. El hombre sólo puede prolongar su efímera existencia a través de sus hijos». A nuestro entender (y ésta es, para nosotros, la clave que explica el destino histórico del hebraísmo), en la conciencia hebrea han entrado en conflicto la sed de realizar la justicia y la verdad terrenas, el bien terrenal, por una parte, y la inmortalidad individual, por otra. En la conciencia mesiánica del pueblo hebreo estaba ya el germen de la bipolaridad que fue también la fuente de su destino fatal; en efecto, existía, por un lado, una verdadera espera del Mesías, del Hijo de Dios, que debía manifestarse en el pueblo hebreo, mientras que, por **[87]** otro lado, estaba presente asimismo la espera de un falso Mesías contrapuesto a Cristo. Esta duplicidad de la conciencia mesiánica fue la causa de que el pueblo hebreo no reconociese al Mesías, a excepción de una porción elegida al interior del pueblo, que vino representada por los apóstoles y el exiguo número de los primeros cristianos. El pueblo no reconoció en Cristo al Mesías, sino que lo rechazó y crucificó. Este es el hecho central de la historia universal, que puso en marcha la historia y que es el origen de ésta, y que hace del hebraísmo una especie de eje de la historia universal. En el hebraísmo se plantea el problema que después ha de resolverse a lo largo de la historia cristiana. En efecto, en este esfuerzo apasionado de los hebreos por realizar la justicia y el bien sobre la tierra, no sólo está presente un principio verdadero y justificado desde el punto de vista religioso, sino también un principio antidivino, la negativa a aceptar la predeterminación del destino por parte de Dios, la resistencia a Dios y al orden divino en el mundo, una opinión puramente humana, que sostiene que, al destino de los hombres y de los pueblos, tal como viene delineado en la historia y en la vida del mundo de acuerdo con la voluntad de Dios y a un plan que resulta inaferrable e incomprensible para la razón humana, puede contraponerse una concepción humana de la justicia y de la verdad que han de ser realizadas sobre la tierra, sobre la superficie del planeta, al cual se transfiere el centro de gravedad de toda vida, pues, según todas las apariencias, no existe ni existirá otra vida diferente, eterna, inmortal. Aquí nos encontramos con la negación de la inmortalidad del hombre, de aquella vida infinita en la que se realiza el sentido de todo destino humano. Este destino, lleno de aflicciones y de sufrimientos incomprensibles e injustificables dentro del limitado ámbito de la vida temporal, de la vida comprendida entre el nacimiento

y la muerte, encuentra su culminación y su sentido en otra vida; este sentido trasciende la lógica de la justicia por la que se guía la insignificante razón y conciencia moral de la humanidad. En el pueblo hebreo no sólo existió una verdadera exigencia y espera del final mesiánico de la historia universal, de la victoria sobre la injusticia, sino también una falsa pretensión que constituía un desafío a la divina Providencia y chocaba fundamentalmente con la idea misma de la vida inmortal, pues, de acuerdo con tal pretensión, todo debería encontrar sentido y solución en esta vida terrena y mortal. Según esta concepción, la justicia debía ser realizada ya en este mundo y a toda costa. «El pensador hebreo, al igual que el nihilista actual, creía que si la justicia **[88]** fuese impensable en el mundo, éste no tendría ningún sentido» (Renán). El libro de Job es uno de los libros más impresionantes de la Biblia. La dialéctica moral interior que se revela en la Biblia parte de la tesis de que el hombre justo ha de tener una vida feliz sobre la tierra y, por eso, los sufrimientos inmerecidos, que le tocaron en suerte al justo Job, provocaron en él una profunda crisis ético-religiosa. El tema del destino de Job viene planteado independientemente de la existencia o no de una inmortalidad y de una vida infinita en donde estos sufrimientos encuentran sentido. En el destino terreno de Job han de realizarse definitivamente la justicia y la verdad, pues, de lo contrario, no pueden hacerlo en ningún otro lugar. No se piensa en un premio o en un castigo que tienen lugar en otra vida, en un supuesto religioso que sirva de base al libro. En el plano terreno se desarrolla la dialéctica de uno de los temas más importantes y fundamentales del espíritu humano, a saber, el de que los justos pueden sufrir en la tierra, mientras que los hombres pecadores y perversos pueden ser felices y triunfar: un tema eterno que aparece constantemente en las mayores creaciones del espíritu humano. En la conciencia del pueblo hebreo, este tema venía limitado por la debilidad e impotencia de la conciencia religiosa para plantear el destino del hombre desde la perspectiva de la vida eterna. De esta limitación nace asimismo toda la tensión febril del pueblo hebreo a lo largo de su vida terrestre, y la razón de esto es justamente que el destino del hombre y del pueblo no son entendidos desde la perspectiva de la vida eterna, sino únicamente desde el punto de vista de la vida histórica terrena. En esta vida histórica terrena, los hebreos pusieron un grandioso activismo, introdujeron en ella el sentido religioso, en tanto que los pueblos arios plantearon más bien el problema del destino individual. Para el hombre ario era difícil comprender el destino histórico de la vida terrena; la conciencia aria se sentía inclinada hacia la contemplación de la vida eterna, mientras que el destino histórico de la humanidad le parecía algo vacío en comparación con los mundos espirituales a los que daba acceso la contemplación. En su apogeo y en el estadio supremo de su vida espiritual, el mundo griego no tuvo una conciencia religiosa del significado del destino histórico terreno. Por ejemplo, en Platón, la máxima figura del espíritu griego, está totalmente ausente la conciencia del significado religioso y metafísico de este destino; su conciencia estaba vuelta hacia los arquetipos del ser y hacia el mundo de las ideas, y en ellas reconocía la realidad inmóvil primaria; ahora bien, él no fue capaz de **[89]** retornar al mundo empírico y semoviente para dar un sentido interior al proceso histórico. Aquí aparecen claramente los límites de la conciencia religiosa del mundo helénico.

La contradicción entre la inmortalidad histórica del pueblo y la inmortalidad individual es una característica del destino del pueblo hebreo. Ni siquiera en los profetas que anunciaron la revelación cristiana está presente la idea de inmortalidad. En la religión hebrea no existe una mitología, ni un misterio, ni una metafísica, en el sentido estricto de la palabra. El filósofo hebreo-alemán Cohen afirma que su religión es una religión profética vuelta esencialmente hacia el mundo futuro, mientras que, en su opinión, toda religión mitológica está vuelta hacia el pasado y ligada a él. El mito es un relato siempre ligado al pasado. Este profetismo de la conciencia religiosa hebrea, que sitúa a la religión hebrea por encima de todas las demás, explicaría la ausencia en ella de elementos mitológicos. Según Cohen, este profetismo otorga a la religión hebrea un matiz predominantemente ético. En su interpretación del judaísmo, Cohen aplica la filosofía kantiana, olvidando que en el judaísmo existe un mito, el mito escatológico, que no está vuelto hacia el pasado, sino hacia el futuro. Este es característico de la conciencia hebrea y constituye la base mística del pueblo hebreo, cuya existencia histórica está ligada a él. Para nosotros, el vocablo «mito» designa un valor real, que no se contrapone a lo que se ha dado en llamar «la

realidad». Esta propiedad de la conciencia hebrea, que es una particularidad específica de su destino histórico, hace que el socialismo, en cuanto principio histórico universal, tenga raíces judías. El socialismo no es un fenómeno típico de nuestro tiempo, pero es en nuestro tiempo cuando adquiere una fuerza especial y un extraordinario influjo sobre el curso mismo de la historia. El socialismo es uno de los principios históricos universales, pero éstos hunden sus raíces en la profundidad de los tiempos y, como todos los principios primordiales, están continuamente en acción y entran en conflicto con los principios opuestos. En nuestra opinión, el socialismo tiene un origen religioso-judío, origen que está ligado al mito escatológico o del pueblo hebreo y a la profunda dicotomía de su conciencia, trágica no sólo para el hebraísmo, sino también para la historia de la humanidad. Es justamente esta dicotomía de la conciencia histórica hebrea la que engendra el milenarismo religioso, que está vuelto hacia el futuro y vive en la espera apasionada de que se realice el reino milenario de Dios sobre la tierra, de que venga el día del juicio, en el **[90]** que el mal será definitivamente vencido por el bien y cesarán las injusticias y los sufrimientos que padece la humanidad. Esta espera milenarista es la fuente primordial del socialismo de matiz religioso. Esto está ligado también al hecho de que el pueblo hebreo es, por su misma naturaleza espiritual, colectivista, en tanto que los pueblos arios son individualistas. Este vínculo del espíritu hebreo con el pueblo, esta imposibilidad de entender el destino individual al margen de la existencia del pueblo, esta transferencia del centro de gravedad a la vida histórica popular suprapersonal hizo colectivista al pueblo hebreo, mientras que, por el contrario, en la cultura y en el espíritu arios se descubre por primera vez y se pone de relieve el principio individual. El espíritu hebreo era ajeno a la idea de libertad y al sentimiento de la culpa individual. En el hebraísmo, la idea de la libertad no se desarrolla a nivel individual, sino a nivel del pueblo; se trata de una libertad que era construida colectivamente; asimismo, la culpa tampoco era algo individual, sino colectivo, es decir, podría definirse como el sentimiento del pueblo de ser culpable ante Dios. Esta exigencia religiosa y socialista de que la justicia triunfe a toda costa sobre la tierra, esta espera de una verdad y justicia singulares en el destino colectivo del pueblo, se convirtió en el principio espiritual que motivó toda la tragedia del rechazo de Cristo por el pueblo hebreo.

Renán, con su característica parcialidad en este campo, nos ofrece una aguda descripción de la diferencia entre los tipos ario y semita: «El ario —escribe— admite desde el principio que los dioses son injustos y no abriga este ardiente deseo de alcanzar los bienes terrenos. No toma en serio los consuelos que le ofrece la vida, atraído como está por su quimérica vida de ultratumba (sólo una quimera semejante puede impulsar a realizar grandes acciones), el ario edifica su casa para la eternidad, el semita, en cambio, quiere que el bien venga mientras está vivo, no quiere esperar. Una gloria o un bien que no se sienten, para él no existen. El semita cree demasiado en Dios, el ario cree demasiado en la eternidad del hombre. El concepto de Dios es semita, el de la inmortalidad del alma es ario». Esta caracterización es muy unilateral y, en esta forma extrema, no corresponde a la enorme complejidad de la realidad histórica, pero contiene parte de verdad y explica la tensión excepcional de esta espera mesiánica del advenimiento del bienaventurado reino de Dios sobre la tierra por parte de los hebreos. Hay algo aquí que, en cierto modo, predetermina la duplicidad del mesianismo hebreo. Veamos a este respecto un pasaje bastante **[91]** significativo del profeta Isaías. Si lo meditamos, nos sorprende el hecho de que, por una parte, puede dar origen a la espera de un reino terreno, mientras que, por la otra, puede motivar la espera de un banquete mesiánico: «Entonces habitará el lobo con el cordero, y el leopardo se acostará con el cabrito, y comerán juntos el becerro y el león, y un niño pequeño los pastoreará. La vaca pacerá con la osa, y las crías de ambas se echarán juntas, y el león, como el buey, comerá paja. El lactante jugará junto a la hura del áspid, y el recién destetado meterá la mano en la caverna del basilisco. No habrá ya más daño ni destrucción en todo mi monte santo, porque estará llena la tierra del conocimiento del Señor, como llenan las aguas el mar» (11, 6-9).

Una espera tan anhelante del día de la bienaventuranza, de la verdad y del reino de Dios, jamás ha existido en parte alguna: tan sólo en la conciencia profética mesiánica. Al mismo tiempo, esta conciencia mesiánica podía tener también su contrapartida: en el pueblo hebreo, podía transformarse en la espera de

un Mesías (bajo la forma de un rey terreno) que hubiera realizado el reino de Israel, el reino nacional de Israel sobre la tierra, en el que se habría consumado la bienaventuranza definitiva. En la apocalíptica de los antiguos hebreos existe siempre la posibilidad de entender de este modo la espera mesiánica. Dice Renán: «El verdadero israelita es un hombre atormentado por la insatisfacción, poseído siempre por una inextinguible sed de futuro». Esta sed inextinguible es la sed del advenimiento del reino de Dios sobre la tierra. «A diferencia del cristiano, el hebreo no es capaz de someterse a la Providencia. Para el cristiano, la pobreza y la humillación son virtudes, para el hebreo son lacras que hay qué combatir. Los abusos y las violencias que el cristiano soporta con docilidad, indignan al hebreo». Esto traza una línea divisoria entre la conciencia hebrea y la cristiana, la cual resulta inaceptable e incomprensible para aquellos hebreos que no han superado su hebraísmo. Aquí se funda el carácter revolucionario de la conciencia religiosa del hebraísmo. El hebreo se hace fácilmente revolucionario y socialista, los hebreos defienden el falso mito de que, en la base de la historia, está la explotación del hombre por el hombre. Con esto no nos referimos al sentido concreto que tiene tal expresión en nuestro tiempo; aludimos a una característica tipológica, a un desafío al destino y a las pruebas y sufrimientos que forman parte de él, a una exigencia insistente, tensa, apasionada de que la verdad y la beatitud sean realizadas ya en este destino terreno. Para los hebreos, esta idea del reino terrenal no era laica, secular, sino **[92]** religiosa, teocrática. A esto va ligado el hecho de que los hebreos tenían un sentido relativamente débil del estado en el sentido laico del término, del estado secular. Aquí nos encontramos con una contradicción. Mientras que ningún otro pueblo deseó con tanto apasionamiento el advenimiento de su reino nacional terreno, al pueblo hebreo le faltó precisamente a lo largo de su historia una posibilidad elemental que tuvieron todos los demás pueblos: la de tener un estado propio. El deseo apasionado de tener un estado propio condujo, en definitiva, al resultado opuesto: a diferencia de los demás pueblos, su deseo se vio defraudado. Se trata de una de las paradojas ligadas al destino del mesianismo hebreo. La vida espiritual de este pueblo debía llevar a la aparición de Cristo y a su crucifixión. Cristo no colmó las esperanzas del pueblo, no se convirtió en un rey terrenal ni creó el reino de Israel. Este hecho trajo consigo una contradicción radical: el pueblo hebreo, que rechazó al Crucificado, terminó por experimentar él mismo la crucifixión a través de su propio destino. Es esta la contradicción fundamental de su destino religioso. Este sueño apasionado del pueblo hebreo, es decir, el de poseer un reino terreno nacional, anticipa el sueño de la época más reciente de realizar un reino social terreno, no ya del pueblo hebreo, sino de toda la humanidad, el sueño socialista del paraíso terrestre, realizado no a través del Mesías, sino de la clase mesiánica, que es el proletariado. Esta pasión por el destino histórico terreno, característica del espíritu hebreo, contradice las expectativas de una vida inmortal, porque la realización de la suprema verdad de Dios no viene transferida a la vida superior e inmortal. El que cree en la inmortalidad ha de cultivar una relación objetiva con el plano de la vida terrena y ver que en él es imposible superar definitivamente el principio irracional oscuro, y que en él son inevitables el sufrimiento, el mal y la imperfección. En el pueblo hebreo, que antes del advenimiento del cristianismo se había elevado a las más altas cimas religiosas, el sentido de la inmortalidad fue mucho más débil que entre los persas y los egipcios. El gran pueblo ario del Oriente que fueron los persas poseía los gérmenes de una auténtica fe en la inmortalidad y en la resurrección, y los egipcios tenían una sed apasionada de resurrección, de la resurrección corporal del difunto, sed sobre la que está basada toda la historia egipcia. Las pirámides fueron un gran monumento del espíritu humano que refuta la concepción materialista de la historia, la comprensión materialista de la vida. «Las grandes pirámides son el testimonio más antiguo y convincente que poseemos sobre el **[93]** nacimiento propiamente dicho de la sociedad organizada» (Brasteid). En su destino histórico ulterior, el pueblo hebreo debía arribar asimismo a la fe en la inmortalidad y en la resurrección a través del camino recorrido ya por otros pueblos antes del comienzo de la era cristiana. El pueblo hebreo fue un pueblo monoteísta que poseía una convicción impresionante de la realidad de Dios. Esta realidad y concretez de Dios, que conmueve el alma, se apodera de tal manera del pueblo hebreo que desplaza cualquier otro sentimiento idea o concepción. Por el contrario, en el destino histórico ulterior resultó indispensable dar un significado a la idea de

inmortalidad, pues una serie de pruebas y de experiencias nuevas lo colocaron ante este problema. Entonces, en el mundo hebreo surge la duda sobre la justicia del destino terreno, al igual que había aparecido en el mundo helénico y, en general, en el mundo antiguo, que creía en la victoria inmediata del bien, de la justicia y del justo aquí en la tierra. Ahora bien, llegó un momento en que dejaron de creer en esto, pues comenzaron a advertir que, aquí en la tierra, la justicia, el bien y el justo no reciben la debida recompensa. El justo sufre y es crucificado; comenzamos a ver esto en el libro de Job, en los Proverbios de Salomón, en el orfismo, en Platón, y ello trae como consecuencia la búsqueda de un mundo diferente, la tentativa de dar sentido al destino individual en otro plano. En el mundo hebreo antiguo, al igual que en el helénico, surge de diferentes formas el gran problema religioso de la crucifixión del hombre justo de la que se deriva un bien sublime. En el mundo cultural griego encontramos planteado este problema en el destino de Sócrates, y de aquí brota el impulso espiritual que hizo posible la filosofía de Platón. La muerte de Sócrates obligó a Platón a volver la espalda a un mundo en el que había sido posible condenar injustamente a muerte a un hombre tan justo y a buscar un mundo diferente, el mundo de la belleza y del bien, en el que sería imposible una muerte semejante. Este motivo se repite por doquier en el mundo antiguo, ya sea pagano o hebreo. A través de esta experiencia espiritual extraordinaria y exacerbada, los hombres comienzan a volverse hacia un mundo superior, para intentar encontrar sentido en él al destino de la humanidad. En el mundo precristiano, éste es el momento en que tiene lugar el paso de una conciencia religiosa nacionalista a una conciencia individual y nace, por consiguiente, el individualismo religioso. Este último sustituye por doquier al estadio precedente del objetivismo, orientado hacia la vida terrena del pueblo y de la nación. De aquí deriva la conversión hacia la profundidad **[94]** individual del destino del hombre, que intenta explicarse a partir de un ámbito situado más allá de los confines de la vida terrena y nacional. Al período objetivista sucede el individualista, un período de transición, en el que nace el cristianismo. La verdad cristiana se revela al hombre en aquel período de su vida espiritual en el que la vieja religiosidad nacional comienza a vacilar y a resquebrajarse, en el que el espíritu humano empieza a interesarse apasionadamente por el destino individual, cuyo sentido no había sido encontrado ni por el Antiguo Testamento ni por el paganismo. En el destino del pueblo hebreo, este tránsito de la religiosidad objetivo-popular a la religiosidad subjetivo-individual va ligado a un desarrollo y a una vacilación de la conciencia mesiánica. Esta última comienza a dividirse interiormente y da lugar, por una parte, a una conciencia mesiánica nacionalista, ligada exclusivamente al destino terreno, y, por otra, a una conciencia mesiánica universal, que esperaba una manifestación divina que llevase la Buena Nueva por todo el universo y no sólo al pueblo hebreo y, a través de este carácter universal, la anunciase también a cada hombre concreto. En la vieja religiosidad nacional tiene lugar un proceso de división y de desintegración y la conciencia emprende el camino del individualismo que, a la vez, está ligado a un universalismo mayor. La idea mesiánica lleva la Buena Nueva no sólo a toda la humanidad, sino también a cada destino humano individual. Este planteamiento permitía superar la tragedia del destino y preparaba el advenimiento del cristianismo. Era precisamente en el pueblo hebreo, dotado de un sentido tan agudo de la historia y vuelto hacia el futuro, en donde había de nacer Cristo, en donde había de tener lugar el acontecimiento central de la historia universal, la revelación de este mundo y del otro, un acontecimiento a la vez inmanente y trascendente. Aquí ocurre la más grande tragedia humana, a través de la cual el destino del pueblo hebreo queda ligado al de toda la historia cristiana. El papel del hebraísmo consiste en haber vivido, como ningún otro pueblo de la historia, la espera mesiánica. Sólo al pueblo hebreo le fue dado esperar de un modo directo e inmediato la aparición del Mesías en el mundo, mientras que todos los demás pueblos del mundo pagano tuvieron solamente oscuros presentimientos y no una conversión directa de su conciencia hacia el Mesías que había de venir. Pues bien, este pueblo a quien le había sido dada la conciencia mesiánica y en el que debía nacer el Mesías, no superó la prueba de la bipolaridad de su conciencia y de su espera, no comprendió al Crucificado. La esencia de la tragedia entre el hebraísmo y el **[95]** cristianismo radica en el hecho de que el Mesías debía aparecer en el seno del pueblo hebreo y, sin embargo, este pueblo no podía aceptar a un Mesías crucificado. El pueblo hebreo

esperaba al Mesías y profetizó que había de venir, pero no lo aceptó, pues le resultaba imposible aceptar a un Mesías que se manifestaba bajo la forma de siervo, cuando él esperaba la aparición del Mesías como rey, el cual debía restaurar el reino terrenal de Israel. Esta espera febril del pueblo hebreo fue el arquetipo de su socialismo religioso característico. El pueblo hebreo no pudo aceptar el misterio de la crucifixión, no pudo aceptar a Cristo, porque Cristo apareció bajo la forma de una justicia y de una verdad mansas y no triunfantes en la vida terrena. A través de su vida y de su muerte, Cristo rechazó las falsas esperanzas del pueblo hebreo en un reino terrestre y bienaventurado. De esta forma, el cristianismo sólo reconoció al pueblo hebreo como pueblo de Dios en la medida en que preparó la venida de Cristo; ahora bien, en el momento en que rechazó a Cristo, dejó de serlo. Después de la venida de Cristo, ningún mesianismo (en el sentido hebreo del vocablo) es ya posible; después de Cristo, esperar al Mesías significa esperar a un falso Mesías, contrapuesto a Cristo. El mesianismo nacionalista es siempre, de un modo u otro, un retorno al judaísmo, y esto puede aplicarse también al mesianismo clasista. El mesianismo socialista tiene raíces judías y, en el mundo cristiano, significa la espera del falso Cristo, la espera del Anticristo. En el cristianismo, el pueblo elegido es la Iglesia. Esta bipolaridad del mesianismo hebreo, vuelto, por un lado, hacia el Mesías-Cristo y ligado, por otro, el Anticristo, a una realización revolucionaria de la justicia sobre la tierra, hace que todo rechazo de Cristo a lo largo de la historia se base en los mismos motivos y razones que impulsaron al falso mesianismo hebreo a repudiar a Cristo y a crucificarlo: la negación de la libertad del espíritu en nombre de una realización forzada del reino de Dios sobre la tierra. Cristo fue rechazado porque murió en la cruz, en lugar de recurrir al poder supremo para aniquilar el mal y el sufrimiento e iniciar una historia colocada bajo el signo de la justicia y la bienaventuranza. Esto crea una paradoja y una contradicción trágicas, a las que hace alusión Léon Bloy, maravilloso escritor francés muerto recientemente y, por desgracia, poco conocido. El formuló la tragedia fundamental del pueblo hebreo del modo siguiente: «Los hebreos sólo se convertirán cuando Cristo descienda de la cruz, y Cristo sólo puede descender de la cruz cuando los hebreos se conviertan» *(Le salut par les Juifs).* Estas palabras geniales ponen al **[96]** descubierto no sólo la tragedia del pueblo judío, sino también la del mundo cristiano y plantean una objeción fundamental al cristianismo. Esta objeción dice que el cristianismo no se ha realizado en el mundo, ha fracasado, como se dice a veces, que la justicia no se ha impuesto sobre la tierra y que los sufrimientos del mundo continúan; hace cerca de dos mil años que vino el Cristo, el Salvador y Redentor del mundo, y, sin embargo, el mal, el sufrimiento, los horrores y los padecimientos continúan. Es una objeción típica del falso mesianismo judío y se basa en la idea de que la venida del Mesías Hijo de Dios debería haber realizado sobre la tierra el bien y haber vencido definitivamente al mal, debería haber hecho cesar todo sufrimiento, todo tormento, toda tiniebla, y aportado la bienaventuranza. Rechazar a Cristo es una característica de los judíos, propia también de la raza aria. Esto nos lleva a la paradoja fundamental de toda la historia hebrea y cristiana: sin los hebreos no hubiese sido posible el cristianismo y la historia cristiana, sin el judaísmo que rechazó el misterio del Gólgota no hubiera existido el Gólgota. La historia cristiana vive en un estado de beligerancia interior con el espíritu hebreo. Y, para el espíritu cristiano, la relación con los judíos constituye una prueba interior, pues, tanto la sumisión y la debilidad, que entregan a los cristianos en poder del espíritu hebreo, como el antisemitismo, que se transforma en violencia, son una capitulación ante esta prueba. El antisemitismo no comprende la enorme trascendencia religiosa de la cuestión judía, el antisemitismo racista está contaminado por el falso espíritu judío contra el que se rebela. El odio a los judíos es un sentimiento anticristiano, y los cristianos han de comportarse cristianamente con aquéllos. En el ámbito de la historia cristiana tiene lugar la interacción continua de los principios judíos y helénicos, que son la fuente principal de nuestra cultura. A nuestro entender, en el interior de la Iglesia cristiana se desarrolla un conflicto entre ambos principios. El espíritu cristiano lleva en sí el injerto semítico, sin el cual sería imposible el destino histórico del cristianismo. El viejo problema planteado por la historia judía, el problema del mesianismo orientado hacia dos metas distintas y, por consiguiente, dividido, se manifiesta como el auténtico problema de la historia universal, en torno al cual se desarrolla esta historia cuyo centro es Cristo. Con Cristo da comienzo una nueva era universal. He aquí

por qué la cuestión judía es insoluble en el ámbito de la historia. El sionismo es la corriente más noble en el interior del hebraísmo, pero es impotente para resolver la cuestión judía. El **[97]** problema judío planteado por la Biblia continúa agitando los ánimos durante los siglos XIX y XX. La fijación materialista en este mundo, presente en el capitalismo de Rothschild y en el socialismo de Marx es de procedencia hebrea (aunque no esté necesariamente ligada a los judíos), y en torno a ella hierven las pasiones y la lucha sangrienta. Pero el judaísmo enemigo del cristianismo puede manifestarse también en los no judíos, de la misma manera que quienes tienen sangre judía pueden estar libres de él. Ningún antisemitismo vulgar puede justificarse a partir de una comprensión religiosa del destino del judaísmo. La solución definitiva de la cuestión judía sólo es posible en el plano escatológico; ella llevará también consigo el desenlace de la historia universal, cuyo último acto será la lucha de Cristo contra el Anticristo. Si el hebraísmo no llega a una autodefinición religiosa, será imposible llevar a su culminación la historia universal. **[98]**

Capítulo sexto

EL CRISTIANISMO Y LA HISTORIA

En uno de los capítulos precedentes hemos hablado largamente del nexo privilegiado existente entre el cristianismo y la historia, de la historicidad del cristianismo, y nos hemos referido a Schelling, el cual, en sus *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums,* expuso con singular fuerza la idea de que el cristianismo es, ante todo, histórico, revelación a través de la historia. Al mismo tiempo, hemos dicho que el cristianismo es, por su misma naturaleza, excepcionalmente dinámico y no estático, que es una fuerza que irrumpe en la historia y, por consiguiente, se diferencia profundamente del mundo antiguo, que, dada su tendencia contemplativa, era fundamentalmente estático. Este dinamismo fue tan grande que incluso estuvo presente en los casos en que se apostataba del cristianismo. En tales casos, el dinamismo se expresaba bajo otras formas, por ejemplo, bajo la forma de rebelión, de sublevación contra el destino; una rebelión tan violenta sólo aparece en el interior del período cristiano de la historia, pues el dinamismo cristiano engendra también a veces un dinamismo contrario y erróneo. Esta historicidad y dinamicidad excepcionales del cristianismo están ligadas ante todo a la circunstancia de que el hecho central de la historia cristiana (la aparición de Cristo) es un hecho único e irrepetible que funda el carácter específico de todo lo «histórico». Toda la historia universal camina hacia este hecho central e irrepetible y parte de él. Este carácter único e irrepetible de lo «histórico», este nexo de la historia celeste con la terrena, tiene en el mundo cristiano una configuración histórica muy compleja, en la que se refractan todas las fuerzas fundamentales de la historia espiritual precedente. En esta **[99]** configuración se da sobre todo la interacción de los principios judío y helénico. Sólo el conflicto y la interacción de ambos principios explican la aparición del cristianismo en la historia. Dentro del cristianismo prevalecen alternativamente uno u otro principio. Cada uno de ellos determina un aspecto del pluriforme y complejo mundo cristiano. Los elementos judíos son principios veterotestamentarios, legalistas, y en ciertos momentos han traído como consecuencia la degeneración del cristianismo en un legalismo veterotestamentario; también pueden dificultar la revelación de la gracia, del amor y de la libertad y ser fuente de fariseísmo. Por otro lado, estos mismos principios pueden dar origen a un espíritu opuesto, al espíritu apocalíptico, abierto a nuevas y más perfectas revelaciones. Este último espíritu actúa en un sentido totalmente opuesto al de los principios veterotestamentarios, pero ambos principios judíos son extremadamente históricos, pues tan histórica es la acción de los elementos legalistas que aseguran la tradición, como la de los elementos apocalípticos, orientados hacia el futuro. En general, podemos decir que la Iglesia cristiana es, por su misma naturaleza, una fuerza fundamentalmente histórica. Ella hace presente la revelación en el ordenamiento histórico de la humanidad y dirige (en el plano religioso) su destino, los destinos de las masas populares. La Iglesia es una fuerza impulsora de la historia en la medida en que encierra en sí los principios judíos, que son los factores históricos por excelencia. Por otra parte, los principios helénicos no son menos dinámicos que aquéllos, y constituyen asimismo una riqueza para el cristianismo. A ellos está ligada, sobre todo, la vertiente contemplativa del cristianismo. Toda la metafísica contemplativa, así como la dogmática y la mística cristianas se derivan del principio helénico. Se trata de aspectos mucho más helénicos que judíos, pues la contemplación del ser divino es más conforme al espíritu helénico que al judío, preso en el vórtice de la historia. Asimismo, toda estética y toda belleza van ligadas a los elementos helénicos del cristianismo, porque el mundo helénico es la cuna, la fuente de la belleza presente en el ámbito cristiano y en el mundo en general. A él va ligada toda la belleza de la cultura cristiana, y todos los intentos protestantes de purificar al cristianismo del «paganismo» han conducido únicamente a debilitar la estética y la metafísica cristianas, es decir, todo aquello que va unido al espíritu helénico.

La historicidad y dinamicidad excepcionales del cristianismo van ligadas al hecho de que éste revela (por vez primera y de un modo **[100]** definitivo) al mundo el principio de la libertad espiritual, desconocida para el mundo antiguo y, en cierto modo, para el mundo judío. La libertad cristiana

presupone que el verdadero sujeto de la acción histórica es un sujeto libre, un espíritu libre. Este supuesto es esencial, tanto por lo que respecta a la naturaleza del cristianismo como por lo que se refiere a la naturaleza de la historia; si no admitimos este sujeto que actúa libremente y determina los destinos históricos de la humanidad, no podemos hablar propiamente de historia. Los griegos afirmaban la necesidad y la racionalidad del bien; para ellos, era el resultado de una victoria de la razón. Sócrates fue un exponente de esta concepción helénica. El bien es una necesidad racional, sus leyes se imponen a la razón, y los principios que se oponen a él son irracionales. La concepción griega del bien no está ligada a la libertad. La filosofía griega no llegó a formular nunca una concepción acertada y genuina del bien, ni siquiera a través de sus pensadores más excelsos. El cristianismo, en cambio, afirma que el bien es libre, que es un producto de la libertad del espíritu; sólo tiene auténtico valor y es un bien genuino cuando procede de una opción libre del espíritu. Por eso el cristianismo rechazó la concepción del bien como algo racional y necesario, y éste es el rasgo distintivo de la *Weltanschauung* cristiana. El cristianismo no sólo afirma la libertad como conquista suprema y victoria de la razón divina, sino que también afirma otra libertad que condiciona el destino del hombre y de la humanidad y hace la historia. En el cristianismo, la Providencia misma y su acción son libres, no tienen nada que ver con el *fatum.* La mentalidad cristiana se rebela contra aquella sumisión al *fatum* que es típica del mundo antiguo. La tragedia y la filosofía griegas proclaman esta sumisión que, para ellas, es la máxima sabiduría que puede alcanzar el hombre. Por el contrario, en el cristianismo existe un principio que se subleva contra esta sumisión al destino. Pero la libertad de elección, la libertad de afirmar el bien, radicadas en los arcanos secretos de la voluntad y no de la razón, presuponen la libertad del sujeto creador, del sujeto agente, sin el cual es imposible un verdadero dinamismo histórico. La ahistoricidad o antihistoricidad total de la antigua cultura hindú y china se explican en la medida en que allí no llegó a descubrirse la libertad del sujeto creador. No la descubrió la filosofía de los Vedas, que es uno de los sistemas filosóficos más importantes, ni la descubrieron tampoco aquellos filósofos que, en cierto modo, afirmaron la libertad, entendida como confluencia e identidad absolutas entre el espíritu humano y el **[101]** divino. La India no conoció la libertad del espíritu humano y esto explica la insuficiente historicidad de esta singular cultura. Fue el cristianismo el que puso de manifiesto (por primera vez y de un modo definitivo) esta libertad del sujeto creador, desconocida en el mundo precristiano. Este descubrimiento cristiano de los principios dinámicos interiores de la historia, del devenir de los destinos del hombre, del pueblo y de la humanidad, creó definitivamente la impetuosa historia de la época cristiana, de la que la historia anterior al cristianismo sólo constituyó un preludio y una preparación.

¿Cuál es el tema originario de la historia universal? A nuestro entender, el tema fundamental es el destino del hombre, planteado a través de la interacción entre el espíritu humano y la naturaleza. Esta interacción, esta acción del espíritu humano sobre la naturaleza, sobre el cosmos, es también el fundamento primordial y el principio originario de lo «histórico». A lo largo de la historia de la humanidad, contemplamos diversas formas de interacción entre el espíritu humano y la naturaleza global, formas que pasan por diferentes épocas históricas. El estadio primordial de la historia, resultado inmediato de aquel acto del drama celeste-histórico a través del cual el hombre se separó de Dios, del drama del pecado original (que es, en definitiva, el drama de la libertad), hundió al espíritu humano en las entrañas mismas de la necesidad natural. De esta forma, tuvo lugar la caída del hombre en el seno de la naturaleza, su aprisionamiento por parte de los elementos que sedujeron al hombre y de los cuales no podía evadirse por sus propias fuerzas, pues le era imposile romper el terrible hechizo que lo sometía a la necesidad natural. El estadio primordial, característico de todos los pueblos bárbaros y salvajes, de las más antiguas culturas y de la historia primordial del mundo antiguo, se explica siempre a partir de esta inmersión del espíritu humano en los elementos de la naturaleza. El espíritu humano ha perdido su libertad originaria y ha dejado de ser consciente de ello. Inmerso en las entrañas de la necesidad, su conciencia filosófica no puede elevarse hasta la autoconciencia de la libertad, hasta la autoconciencia de sí mismo como sujeto espiritual creador. Así se explica que el mundo antiguo no haya conocido lo que es la

auténtica libertad, pues el espíritu humano, hechizado por los elementos de la naturaleza, había perdido su libertad como consecuencia de su alejamiento primordial del Espíritu de Dios. Ocurrió, pues, una especie de degeneración: la libertad degeneró en necesidad, el espíritu no pudo elevarse hasta la revelación religiosa de la libertad o el conocimiento **[102]** filosófico de la misma. El tema del destino histórico universal del hombre es el tema de la liberación del espíritu humano creador de las entrañas de la necesidad natural, de esta dependencia de la naturaleza y de esta sumisión a la misma. Todo va ligado al planteamiento y solución de este problema, tanto en Grecia como, en general, en todo el mundo antiguo pagano. Esta inmersión del espíritu humano en los elementos de la naturaleza comportaba en el hombre una situación de amarga dependencia, y un terror espantoso a los demonios de la naturaleza; el espíritu humano, degradado e inmerso en la vida de la naturaleza, estaba sujeto a ella y, al mismo tiempo, vivía en íntima conexión con ella. La vida espiritual de la naturaleza misma se le manifestaba con más claridad que en los estadios sucesivos, y él la sentía como la vida de un organismo viviente, espiritualizado, habitado por demonios, con los cuales estaba en constante comunión. Las antiguas mitologías nos hablan de este vínculo con los espíritus de la naturaleza. Por este motivo, todos los mitos antiguos han sido engendrados a través de esta interacción entre el hombre y la naturaleza. El espíritu humano caído no se convirtió en señor de la naturaleza, sino que, por el contrario, a través de una volición libre realizada en el plano premundano, se volvió esclavo de la naturaleza y parte indisociable de ésta. Esta esclavitud, esta dependencia de la naturaleza, propias de los primeros estadios de la historia humana, se expresaban bajo la forma de un vínculo con la naturaleza. El mundo pagano estaba lleno de demonios y el hombre no tenía fuerzas para elevarse por encima de estos demonios, de este torbellino de la naturaleza. La imagen del hombre se asemejaba no a la naturaleza divina superior, sino a la naturaleza inferior, pululante de espíritus elementales. El hombre asumió el color de la naturaleza inferior en la que había caído, a la que estaba sometido y de la que no podía liberarse por sus propias fuerzas. La obra sublime del cristianismo (que todavía no es suficientemente reconocida en el seno del mundo cristiano) fue la de liberar al hombre del poder de los demonios a través de la venida de Cristo al mundo, del drama de la redención del hombre y del mundo. El cristianismo liberó casi a la fuerza al hombre de esta sumisión a la naturaleza y lo puso de pie en el plano espiritual, restauró su condición de ser espiritual autónomo, lo liberó de esta sujeción al todo universal natural, lo dignificó y lo elevó hasta el cielo. Sólo el cristianismo restituyó al hombre la libertad espiritual de la cual había sido privado mientras estaba en poder de los demonios, de los espíritus de la naturaleza y de **[103]** las fuerzas elementales, como ocurría en el mundo precristiano. Para nosotros, la esencia del cristianismo consiste en la liberación del hombre, en la posibilidad dada al hombre de realizar libremente su destino; aquí radica el enorme significado de la redención de la esclavitud interna y externa, de la liberación de los elementos perversos que operan en lo más íntimo de su naturaleza. La sujeción del hombre a los demonios de la naturaleza era, al mismo tiempo, una sujeción a sí mismo, a sus propios elementos inferiores. El hombre no podía liberarse por sí mismo de esta servidumbre, a través de la cual la libertad había degenerado en necesidad; por su culpa, había quedado debilitado el poder de su libertad. La redención cristiana, la venida del Hombre divino, del Dios-hombre, del Hombre como segunda persona de la Trinidad divina, restituye a la libertad este poder, devuelve al hombre la impronta de su elevado origen divino, borra de su imagen la marca de la esclavitud, de la naturaleza inferior. Sólo la aparición del Hombre divino, sólo la asunción por su parte de todas las consecuencias del mal operado por el hombre en el mundo, su pasión y muerte, su sangre redentora, en definitiva, el drama sagrado de la redención, restituye al hombre la libertad, lo libera de los elementos inferiores y le devuelve con creces la filiación divina perdida. También las religiones antiguas buscaban la redención, y puede decirse que, en todos los misterios antiguos, estaba presente el arquetipo de la redención cristiana. Los misterios de Osiris, Adonis, Dionisos, sólo representaban oscuros presentimientos y una sed ardiente del misterio genuino en la redención. En los citados misterios, el hombre anhelaba apasionadamente liberarse de la esclavitud de la naturaleza, conquistar la inmortalidad, sustraerse al poder de los espíritus elementales inferiores; pero los misterios del mundo antiguo nunca consiguieron la

liberación definitiva del hombre, pues estaban inmersos en el torbellino de la naturaleza elemental inferior. Eran misterios inmanentes, naturales, en los que el hombre buscaba la liberación de las amarguras de la existencia a través de una mera comunión con los elementos naturales. Así, los misterios dionisíacos se celebraban de acuerdo con el ciclo de la naturaleza misma, de la muerte y del nacimiento, del invierno y de la primavera; pero estos misterios no elevaban al hombre por encima de los elementos naturales, ni otorgaban una auténtica redención. El mundo antiguo, en el cual eran conocidos estos misterios, anhelaba ardientemente la liberación y, en sus últimos días, estaba más obsesionado que nunca por el terror a los demonios de la naturaleza. Este terror característico **[104]** de los últimos tiempos del mundo antiguo, en los que se intensificaron y se multiplicaron por doquier los cultos místicos, alcanzó dimensiones enormes y se hizo verdaderamente insoportable. La vida de las personas que deseaban liberarse de este terror y alcanzar la redención se volvió realmente trágica. Sólo el cristianismo liberó al hombre de este torbellino de los elementos naturales, le devolvió su lugar en el mundo, restituyó la libertad al espíritu humano y abrió un nuevo período en el destino del hombre, un período en el que este destino comienza a ser definido y realizado por un sujeto auténticamente libre, un período en el que el hombre deviene consciente de su libertad.

Este proceso de liberación de los elementos de la naturaleza tiene su contrapartida, a la cual llaman con amargura «la muerte del gran Pan». El fin del mundo antiguo y el comienzo del cristianismo comportan efectivamente un alejamiento del hombre de la vida íntima y profunda de la naturaleza. El gran Pan, que se manifestaba al mundo antiguo y estaba próximo al hombre de aquella época (inmerso en las entrañas de la naturaleza), se hunde en el seno de la naturaleza y se oculta a las miradas de éste. Se abre un abismo entre el hombre que emprende el camino de la redención y la naturaleza. El cristianismo cierra herméticamente la vida íntima de la naturaleza, no deja al hombre acercarse a ella y, en cierto modo, la humilla: es el otro aspecto de la gran obra de liberación del espíritu humano llevada a cabo por el cristianismo. Para que el espíritu humano no fuese en lo sucesivo esclavo de la naturaleza, había que cerrarle el acceso a esta vida interior de los espíritus de la naturaleza. Cualquier retorno del hombre a la condición del paganismo antiguo sería peligrosa, llevaría consigo el riesgo de una nueva caída y desembocaría otra vez en el terror a los demonios de la naturaleza; todos estos riegos son reales hasta que el hombre no haya alcanzado una cierta estatura espiritual, hasta que no se haya llevado a término el drama de la redención, hasta que el hombre no sea espiritualmente adulto y adquiera suficiente equilibrio y firmeza. El cristianismo realizó el proceso de liberación del espíritu humano separándolo de la vida interior de la naturaleza, y la naturaleza continuó inmersa en aquel mundo pagano del cual era necesario alejarse. Todo esto se prolongó durante casi toda la edad media. La vida interior de la naturaleza aterrorizaba al hombre, la relación con los espíritus de la naturaleza era considerada magia negra, el cristiano seguía teniendo una actitud de temor ante ella, a la que veía como un cordón umbilical que lo unía al paganismo. El cristianismo **[105]** trajo la buena nueva de la liberación de este terror y de esta servidumbre, declaró una guerra implacable, apasionada, heroica, a la naturaleza, dentro y fuera del hombre, una guerra ascética que se manifestó, sobre todo, en la impresionante personalidad de los santos. Este volver las espaldas a la naturaleza, esta pérdida de las claves de acceso a su vida íntima, es una característica fundamental del período cristiano de la historia que lo diferencia de la época precristiana. Las consecuencias de todo esto son, a primera vista, paradójicas. El resultado y la consecuencia del período cristiano es una mecanización de la naturaleza, mientras que, para todo el mundo pagano y para la cultura del mundo antiguo, la naturaleza era un organismo viviente. Para la época cristiana, la naturaleza fue desde el principio terrible, horripilante, y suscitaba una sensación de peligro. Esto explica por qué el conocimiento de la naturaleza era considerado como algo peligroso, así como la actitud de huida ante la misma y la lucha espiritual contra ella. Más tarde, en los albores de la era moderna, comenzó a ejercerse una acción técnica sobre la naturaleza, empezó una mecanización de la misma, condicionada por una concepción de la naturaleza como mecanismo inerte y no como organismo vivo. Esta mecanización constituye el segundo o tercer resultado de la liberación del hombre de la demonolatría por

parte del cristianismo. Este mecanizó la naturaleza para restituir al hombre la libertad, para disciplinarlo, para distinguirlo de ella y elevarlo por encima de ella. Por muy paradójico que resulte, para nosotros es claro que lo que ha hecho posible una ciencia positiva de la naturaleza y una técnica ha sido justamente el cristianismo. Mientras el hombre permanecía en una interacción inmediata con los espíritus de la naturaleza y basaba su vida en una *Weltanschauung* mitológica, no podía elevarse por encima de la naturaleza a través de la actitud cognoscitiva propia de las ciencias naturales y de la técnica. Si se tiene una actitud de temor ante los demonios de la naturaleza, no se pueden construir carreteras ni instalar líneas telegráficas y telefónicas. Para poder trabajar sobre la naturaleza como sobre un mecanismo, era necesario que desapareciese de la vida humana el sentimiento de que la naturaleza es un organismo viviente y está llena de demonios y de que existe una ligazón inmediata con ella. La concepción mecanicista del mundo se ha rebelado contra el cristianismo, pero, en realidad, fue un resultado espiritual de la liberación del hombre del yugo de los elementos y de los demonios de la naturaleza hecha por el cristianismo. En la medida en que el hombre se encontraba inmerso en la **[106]** naturaleza y estaba en comunión con la vida íntima de ésta le era imposible conocerla científicamente y dominarla a través de la técnica. Esto habría de tener una influencia decisiva sobre el destino ulterior del hombre. El cristianismo liberó al hombre del yugo de la naturaleza, situándolo espiritualmente en el centro del universo. El sentimiento antropocéntrico de la existencia era ajeno al hombre antiguo, pues éste sentía que formaba parte de la naturaleza y era inseparable de ella. Fue precisamente el cristianismo el que aportó esta sensibilidad antropocéntrica, la cual se convirtió en la fuerza motriz fundamental de los nuevos tiempos. Una vez surgida esta conciencia de la situación central del hombre en el mundo, que eleva a aquél por encima de la naturaleza y tiene su origen en el cristianismo, la historia no podía tomar unos derroteros distintos de los que ha seguido. Los adversarios recientes del cristianismo no son lo suficientemente conscientes de su dependencia de esta fuente cristiana.

La liberación del hombre del yugo de la naturaleza tenía que llevar al hombre a retirarse al mundo espiritual interior para allí llevar a cabo un combate gigantesco y heroico contra los elementos de la naturaleza, a fin de superar la esclavitud en que vivía con respecto a la naturaleza inferior y modelar una personalidad auténticamente libre y humana. Esta gran empresa, que es algo central en el destino del hombre, fue llevada a cabo por los santos cristianos. Los grandes ascetas y anacoretas desarrollaron una lucha titánica contra las pasiones del mundo y, de esta forma, llevaron a término la empresa de liberar al hombre de los elementos inferiores. El hombre debía volver la espalda a la naturaleza para poder forjar una personalidad humana nueva, ligada a la aparición del nuevo Adán, en tanto que, en el mundo antiguo, la persona humana realizaba el modelo del viejo Adán, de aquel Adán que, a través de un acto premundano y de dimensión universal, había caído en cuanto entidad colectiva en poder de la naturaleza inferior y de sus elementos. La nueva personalidad humana había de modelarse conforme al nuevo Adán, libre de toda servidumbre frente a los elementos mortíferos del mundo y los demonios de la naturaleza inferior. Esta labor de conformación del nuevo Adán inaugura el período cristiano de la historia, la cual comienza por los primeros anacoretas, continúa a través del monaquismo medieval y se prolonga a través de todos los siglos que asistieron a esta lucha asombrosa con vistas a forjar la nueva personalidad humana. El cristianismo reconoció por vez primera el valor infinito del alma humana, aportó la conciencia de que el alma **[107]** humana vale más que todos los reinos del mundo, pues «¿de qué le sirve al hombre ganar todo el mundo si pierde su alma?». Este es uno de los fundamentos de la doctrina evangélica. La lucha contra los elementos de la naturaleza se convirtió para el cristianismo en algo esencial y creó el dualismo cristiano de espíritu y naturaleza. No se trata aquí de un dualismo ontológico, sino de un principio extraordinariamente dinámico y activo. Sin este dualismo, sin la contraposición entre el sujeto agente y el ambiente natural objetivo exterior a él, con el cual lucha y se encuentra en conflicto, es imposible el dualismo en la historia. Cuando el sujeto se halla inmerso en el objeto, no se dan las condiciones adecuadas para una historia verdaderamente dinámica.

El destino de todo el mundo antiguo antes del advenimiento del cristianismo había de tener un

doble punto de llegada, dos momentos diferentes, cada uno de los cuales era esencial para construir la historia universal y comenzar la nueva era. El mundo antiguo había de llegar en último extremo a reunir al universo en una unidad, es decir, a superar todo particularismo. La división en Oriente y Occidente, en numerosos pueblos y culturas, debía desembocar finalmente en una integración, en la formación de un gran todo universal a la vez espiritual y material. En este proceso de integración tuvo una influencia decisiva la obra de Alejandro de Macedonia, orientada a fomentar la unión entre Oriente y Occidente. La integración espiritual comenzó a concretarse durante el período helenístico, cuando tuvo lugar la confluencia entre todas las religiones de Oriente y de Occidente, período caracterizado por un sincretismo en el que se fundieron todos los modelos culturales elaborados por el mundo antiguo. La formación del Imperio romano, que tuvo las características de un estado universal, fue el resultado del proceso de integración del mundo antiguo, que hizo posible una historia auténticamente universal. La historia universal de la humanidad unificada comienza en este período, en el cual tiene lugar la unión entre el Oriente y el Occidente. El cristianismo surgió históricamente y se manifestó en este período, en el que acontece el encuentro ecuménico de todas las conquistas culturales del mundo antiguo, en el que se efectúa el contacto entre las culturas orientales y las occidentales, en el que la cultura helénica y las del oriente pasan a través del prisma de la cultura romana. Esta unificación del mundo antiguo, este sincretismo helenístico, contribuyeron a crear una humanidad única, la cual no había sido capaz de forjar el espíritu hebreo antiguo, no obstante, su energía profética y a pesar de haber sido la cuna del **[108]** cristianismo. Todo el mundo antiguo adolecía de particularismo. La ecumenicidad del cristianismo como proceso natural de la humanidad fue precedida por esta unificación de Oriente y Occidente realizada por la cultura helenística y el Imperio romano. El cristianismo nació en un pueblo insignificante, que en modo alguno ocupaba un puesto central en la historia, y en un tiempo en el que lo que estaba en primer plano era lo que acontecía en Roma y quizá en Alejandría. En la Palestina particularista y aislada ocurrió el hecho más importante de la historia universal, que después había de ser reconocido como central, y no sólo por los cristianos. Lo que aconteció en Belén condicionó toda la historia universal. Mientras que en Roma, en Egipto y en Grecia tenían lugar los procesos de reunificación, se constituía una unidad universal de pueblos y de culturas, los cuales quedaron integrados en una humanidad ecuménica, en un punto de la tierra aparentemente marginal tuvo lugar la comunicación suprema de lo Divino, la revelación suprema y la reunificación global de todos los procesos que la historia antigua hizo confluir en un único caudal universal. Así quedó constituido el nuevo mundo cristiano y comenzó una historia de dimensiones auténticamente universales que era desconocida para el mundo antiguo. Este es uno de los resultados.

En cuanto al segundo, extraordinariamente extraño y trágico, consistió en lo siguiente: el mundo antiguo no sólo había de llegar a formar un todo único a través de un proceso de integración, sino que también había de derrumbarse, es decir, había de sobrevenir la ruina del mundo antiguo y del paganismo. La grandiosa cultura ligada al mundo helénico se desplomó, de la misma manera que cayó el estado romano, el más grande del mundo. Este derrumbamiento aconteció una vez alcanzada la ecumenicidad. El mundo antiguo alcanzó su máximo esplendor mientras se movió dentro de unos límites particularistas, cerrados a lo universal, y se derrumbó justamente cuando devino universal, cuando se formó el estado universal, cuando prosperó la refinada cultura helenística. A nuestro entender, éste es uno de los hechos más centrales de la historia del mundo, un hecho que nos hace reflexionar como ningún otro sobre la naturaleza del proceso histórico y nos lleva a revisar muchas teorías sobre el progreso. Esta ruina del mundo antiguo no tuvo nada de casual. Su causa no hay que buscarla únicamente en las invasiones de los bárbaros, que destruyeron los valores del mundo antiguo e inauguraron un período de barbarie, sino también en un cierto malestar interior (que los historiadores se **[109]** inclinan cada vez más a admitir), el cual contribuyó a corroer esta cultura en sus mismas raíces e hizo inevitable su derrumbamiento justamente en el momento de su máximo esplendor externo. La caída de Roma y del mundo antiguo nos enseña dos cosas absolutamente opuestas. Nos dice que a la cultura le es inherente la inestabilidad y la flaqueza de todas las cosas y de todas las conquistas terrenas, nos recuerda una verdad, a saber, que,

desde el punto de vista de la eternidad y del destino eterno, todas las conquistas de la cultura terrena (incluso en el momento de su mayor gloria y esplendor) son corruptibles y encierran en sí el germen de una enfermedad mortal; pero, al mismo tiempo, esta caída, a la luz de la historia de nuestro tiempo, no sólo nos enseña que la cultura es mortal, que está sometida al ciclo del nacimiento, de la prosperidad y de la muerte, sino también que la cultura es un principio de eternidad. En efecto, es realmente sorprendente el hecho de que este grandioso mundo antiguo se derrumbase y viniese la época de la barbarie (que se prolonga a lo largo de los siglos VII, VIII y IX), pero no lo es menos el hecho de que la cultura sobreviva al tiempo. Ella penetró profundamente en la vida de la Iglesia cristiana; y no es sólo la cultura helénica la que entra en ella y la impregna con su arte, su filosofía y todas sus conquistas; también es influenciada por la cultura romana, a la cual se halla tan profundamente ligada la Iglesia católica. La caída de Roma y del mundo antiguo no sólo significa una muerte, sino también una catástrofe; todo quedó trastornado en la superficie, pero, en lo más profundo, el principio último de la cultura antigua sobrevivió a través de los siglos. El derecho romano es algo eternamente vivo; el arte, la filosofía griega y todos los demás principios del mundo antiguo que forman la base de nuestra cultura una y eterna (aunque sujeta a un proceso que se desarrolla en diferentes fases) son asimismo una realidad permanentemente viva. La ruina del mundo antiguo nos enseña, ante todo, que las teorías basadas en el progreso lineal no tienen valor alguno; ellas no resisten un examen serio, pues el progreso continuo no existe. Todos los acontecimientos fundamentales de la historia desmienten claramente esta teoría. Eduard Meyer, uno de los historiadores más importantes que se han ocupado del mundo antiguo, opina que todas las culturas pasan por períodos de desarrollo, de florecimiento culminante y de decadencia y ruina. En último extremo, él piensa que, en el mundo antiguo, han existido culturas tan grandiosas que, comparadas con ellas, las épocas sucesivas sólo representan un retorno al pasado: por ejemplo, la antigua cultura **[110]** babilónica fue tan perfecta que, en muchos aspectos, no tiene nada que envidiar a la cultura de nuestro siglo XX. Todo esto nos parece esencial para una filosofía de la historia. En Grecia existió una época «ilustrada» que empalmó con la crítica destructiva de los sofistas y que es análoga a la época de la Ilustración que se desarrolla en el siglo XVIII. Según la teoría del progreso lineal, esta época «ilustrada» habría debido triunfar, pero, en cambio, vemos que a tal época sucede en Grecia la gran reacción idealista y mística que se remonta a Sócrates y a Platón. Esta gran reacción espiritual contra la «Ilustración» racionalista escéptica se prolonga a lo largo de todo el medioevo, ocupa un enorme período histórico de más de mil años y refuta claramente la teoría ilustrada del progreso continuo. Todo esto resulta perfectamente incomprensible desde el punto de vista ilustrado-progresista. ¿Por qué tuvo lugar en el mundo una reacción tan larga? Muchos historiadores que se han ocupado de Grecia, por ejemplo, Belloch, sienten antipatía por esta corriente espiritual y ven en ella un movimiento reaccionario que comienza en Platón y continúa hasta el Renacimiento. Pero, en resumidas cuentas, ¿por qué no continuó la evolución «ilustrada»? Esto plantea un problema muy interesante a la filosofía de la historia.

El cristianismo surgió durante el florecimiento tardío y del refinamiento de la cultura antigua propios de la época helenística. No tiene sentido buscar en el cristianismo la ingenuidad característica de la religión y del hombre de la antigüedad. El cristianismo se revela al hombre en un período de refinamiento cultural y, a nuestro entender, éste es uno de los factores más importantes en orden a la definición de las características peculiares del cristianismo. De por sí, el cristianismo no es una religión natural, naturalista. Si hiciésemos una clasificación de las religiones, el cristianismo habría de definirse como una religión no naturalista, ligada inmediatamente al sentimiento de la naturaleza y a sus procesos misteriosos que se reflejan de un modo orgánico en el alma, sino más bien una religión histórico-cultural, en la cual el misterio de la vida y de la divinidad se revela a través del dualismo del alma, alejada ya de toda ingenuidad y de todo nexo con la naturaleza. Este factor es esencial para definir el cristianismo. En esta religión tiene lugar el encuentro y la integración de dos grandes corrientes de la historia universal y, al mismo tiempo, se plantea y se resuelve de un modo nuevo uno de los temas centrales y fundamentales de la historia del mundo, el tema de las relaciones entre Oriente y Occidente. El **[111]** cristianismo es el

encuentro y la fusión de las fuerzas espirituales orientales y occidentales y resulta imposible pensarlo de otro modo. El es la única religión universal que, a pesar de tener su cuna inmediata en Oriente, es ante todo una religión occidental y refleja en sí todas las propiedades específicas de occidente. El cristianismo surge cuando se va formando una humanidad única a través del Imperio romano y de la cultura helenística, cuando Oriente y Occidente se unen definitivamente. Por eso el cristianismo lleva en sí el supuesto histórico universal sin el cual es imposible una filosofía de la historia. El nos ofrece el supuesto de la unidad de la humanidad y de la unidad de la divina Providencia que actúa en los destinos históricos cuando la nueva religión nace sobre la base de la confluencia entre Oriente y Occidente. Y el cristianismo trasfiere el centro de gravedad de la historia de Oriente a Occidente, es el punto en que se cortan los movimientos mundiales, va de Oriente a Occidente, siguiendo la trayectoria solar, y arrastra consigo a la historia universal. Esta se desplaza definitivamente de Oriente a Occidente, y los pueblos de Oriente, que habían escrito las primeras páginas de la historia de la humanidad, habían creado las primeras grandes culturas y habían sido la cuna de todas las culturas y religiones, salen en cierto modo de la historia universal. El Oriente se vuelve cada vez más estático y la fuerza dinámica de la historia se trasfiere totalmente a Occidente. El cristianismo introduce el dinamismo en la vida de los pueblos occidentales. El Oriente se encierra en sí mismo y abandona la arena de la historia universal; en la medida en que permanece no cristiano, pierde el contacto con la historia universal. Los pueblos orientales que no aceptan el cristianismo, no entran en la corriente de la historia. Este hecho confirma una vez más y de un modo experimental la verdad de que el cristianismo es la fuerza dinámica más importante y que aquellos pueblos que abandonan definitivamente el cristianismo y no lo siguen, dejan de tener historia. Esto no significa que el Oriente muera o que en él sea imposible la vida. Más bien nos sentimos inclinados a pensar que los pueblos de Oriente volverán a incorporarse a la corriente de la historia y podrán desempeñar un papel de dimensiones auténticamente universales. La guerra mundial cuyas consecuencias sufrimos contribuirá a introducir a los pueblos de Oriente en una nueva corriente de la historia universal y quizá llevará una vez más a la reunificación de Oriente y de Occidente más allá de los confines de la cultura europea y, de esta forma, viviremos algo así como una nueva «época helenística». Pero, por lo **[112]** que se refiere al pasado, hemos de decir que el Oriente, a partir de un cierto momento, deja de ser la fuerza impulsora de la historia. Cuando decimos Oriente no nos referimos a Rusia, pues ésta no pertenece propiamente al Oriente genuino, sino que es más bien un agregado *sui generis* de Oriente y Occidente. Esto origina la complejidad de su destino histórico, pero, al mismo tiempo, otorga al destino histórico de Rusia un carácter diferente del destino cristiano de los pueblos de Oriente.

Hemos hablado de la liberación del espíritu humano de las entrañas de la naturaleza, de la personalidad humana, del hombre como imagen y semejanza de Dios, de la sumisión primordial del hombre a los elementos inferiores de la naturaleza tal como existía en el período precristiano de la historia; todo esto nos lleva a concluir que el cristianismo fue el primero en plantear conscientemente el problema de la persona humana, porque sólo él planteó la cuestión de su destino eterno. Un planteamiento genuino de la cuestión del destino de la persona humana era imposible e inaccesible para el mundo pagano antiguo y para el mundo hebreo. El cristianismo reconoce que la naturaleza humana es espiritual en sus mismos orígenes y que no es posible derivar la persona humana de cualquier raza inferior o de cualquier ambiente no humano. El cristianismo establece una vinculación directa entre la persona humana y la naturaleza divina (en la que tiene su origen) y por eso es profundamente contrario a la concepción naturalístico-evolucionista del hombre. Mientras que el naturalismo evolucionista considera al hombre como un hijo del mundo y de la naturaleza y niega la primogenitura espiritual del hombre, su superior origen aristocrático, el cristianismo afirma la originariedad de la naturaleza humana y su independencia con respecto a los procesos que se desarrollan en los elementos inferiores. Esto hace posible por vez primera una toma de conciencia de la persona humana y de su dignidad superior. Sólo en el período cristiano de la historia se lleva a cabo una verdadera elaboración histórica de la personalidad humana. A nuestro modo de ver, la personalidad humana fue forjada y reforzada en aquel período de la

historia que durante mucho tiempo fue considerado (desde el punto de vista humanístico) como desfavorable a la persona: el medioevo. El medioevo, en la época de su máximo esplendor, adquirió solidez y disciplina de dos maneras distintas: a través del monaquismo y a través de la caballería. El monje y el caballero fueron justamente los modelos de lo que debe ser una personalidad verdaderamente **[113]** humana; en ellos, la personalidad humana adquirió carta de naturaleza. La persona se robusteció tanto física como espiritualmente y se independizó de la acción de las fuerzas elementales que podían disgregarla. En este sentido, no se presta la suficiente atención a la enorme importancia que ha tenido el medioevo en orden a forjar al hombre, que, con extraordinaria energía se erigió en toda su estatura y, a través de una actitud creadora, proclamó sus derechos durante el Renacimiento; es preciso, pues subrayar la importancia del medioevo, que reunió todas las fuerzas espirituales del hombre, forjó la personalidad humana a través de los modelos del monje y del caballero y robusteció la libertad humana. Toda la ascética cristiana se caracteriza por esta concentración de las energías espirituales del hombre y esta economía para utilizarlas. Las energías espirituales del hombre se reunieron y concentraron interiormente y aunque no siempre tuvieron la posibilidad de manifestarse y de florecer con la suficiente libertad, al menos se conservaron en este estado de concentración. Aquí tenemos uno de los resultados más notables (y, por otra parte, inesperado) de la historia medieval. El florecimiento creador del Renacimiento, bien notorio por cierto, se hizo posible en la medida en que había sido preparado interiormente por el medioevo. Si el hombre no hubiese frecuentado la escuela ascética, que favorecía el ahorro de energías, no hubiese entrado en la época del Renacimiento con tanta audacia y fuerza creadora. Aquí radica el contraste esencial entre el medioevo y la historia moderna. Si el europeo sale hoy de la época moderna agotado y carente de energía, salió del medioevo con un caudal de energías virginalmente intactas y disciplinadas en la escuela de la ascética. El tipo del monje y el del caballero preceden al Renacimiento y, sin ellos, la personalidad humana jamás hubiera podido alcanzar la estatura conveniente.

Ahora bien, aquella terminación de la historia medieval que había de llevar al nacimiento de una nueva era histórica, el Renacimiento y el humanismo, nos da a entender que la época medieval no supo resolver las cuestiones que había planteado, que la idea medieval del Reino de Dios no se había realizado y que este fracaso llevó al hombre del Renacimiento y del humanismo a una actitud de rebeldía. La importantísima realización del medioevo no sólo consiste en haber puesto de manifiesto su idea, sino también en haber descubierto las contradicciones internas y el carácter irrealizable de la misma. Era necesario que la edad media llegase a este fracaso; la teocracia no fue **[114]** realizada y tampoco podía ser implantada por la fuerza. El resultado positivo del medioevo fue el de reunir las fuerzas espirituales del hombre con vistas a crear una nueva historia y no el de alcanzar las metas que se había propuesto. Por lo demás, es bastante frecuente que el resultado de un movimiento histórico sea completamente distinto de aquel que planearon los creadores de tal movimiento. Así, por ejemplo, el resultado más importante del proceso de formación del Imperio romano no fue el Imperio en sí, que se derrumbó y quedó en ruinas, sino la unificación de la humanidad, que constituyó el fundamento de la Iglesia cristiana universal. A nuestro entender, el resultado positivo del medioevo fue el de haber forjado la personalidad del hombre para el período histórico siguiente, todo esto, prescindiendo de los propósitos e intenciones de los hombres medievales, los cuales pensaban en la teocracia o en el feudalismo (que fracasaron igualmente) o de las formas pasajeras de la caballería que fueron barridas por la historia moderna (que no hay que confundir con la caballería interior del espíritu, que es eterna). De todos modos, en el mismo marco del medioevo, en los siglos XIII y XIV, nos encontramos ya con el renacimiento cristiano, el retorno a las formas antiguas; y la escolástica medieval representó en filosofía la victoria de los esquemas antiguos, y Dante constituye el apogeo del renacimiento medieval. **[115]**

Capítulo séptimo

EL RENACIMIENTO Y EL HUMANISMO

Durante la época medieval, las energías del hombre estaban como recogidas y espiritualmente concentradas, pero no se manifiestan suficientemente al exterior. El medioevo se cerró con un renacimiento cristiano en el cual la cultura de la Europa occidental alcanzó la cota suprema de su desarrollo: nos referimos al primer renacimiento de la Italia mística, en cuyos comienzos se sitúan las profecías de Joaquín da Fiore, la santidad de Francisco de Asís, el genio de Dante. Es el renacimiento medieval cristiano, al cual están ligados la pintura de Giotto y las primeras manifestaciones del arte italiano. Se trata, en suma, de uno de los momentos más extraordinarios de la cultura espiritual de la Europa occidental. En él se plantea la gran tarea de un renacimiento puramente cristiano y se ponen las bases de un humanismo igualmente cristiano, completamente diferente del de la edad moderna. Este humanismo cristiano es superior a todo lo que nos ha dado la cultura espiritual de la Europa occidental. La cultura religiosa del medioevo tuvo un solo propósito, quizá el más grande de la historia por su profundidad, por su ímpetu y amplitud universales, por su audacia: crear el Reino de Dios sobre la tierra, manifestándolo a través de una belleza jamás contemplada, en la cual había ya un retorno parcial a las formas antiguas, pues, en definitiva, todo renacimiento es un retorno a las fuentes griegas de la cultura. Este proyecto grandioso fracasó, el Reino de Dios medieval no fue realizado ni podía serlo. Pero las conquistas de este renacimiento cristiano fueron extraordinarias, pues extraordinarios fueron la santidad de Francisco de Asís y el genio de Dante; este renacimiento fue una experiencia espiritual **[117]** creadora tras la cual quedó bien patente que la humanidad no podía seguir recorriendo el camino que le había sido dictado por la conciencia medieval. La marcha ulterior supuso ya una separación y un alejamiento de esta cultura medieval, un camino nuevo a través del cual se realizó no el renacimiento cristiano, sino un renacimiento anticristiano, al menos en muchos aspectos. En el Renacimiento ejercieron su influencia el humanismo cristiano del primer período y el humanismo anticristiano. He aquí el tema central de toda la filosofía de la historia, el tema del destino del hombre. Tenemos aquí uno de los momentos decisivos del destino del hombre. La conciencia medieval llevaba en sí ciertos defectos e insuficiencias que habían de salir a la luz a caballo entre el medioevo y la edad moderna. ¿En dónde estaba el defecto de la idea medieval del Reino de Dios que había de poner término a este período, el defecto que impidió la realización de la cultura teocrática y que había de llevarla al derrumbamiento interno y al fracaso, dando fin al medioevo e inaugurando una nueva época en la que el hombre se muestra decidido a luchar contra el espíritu medieval? A nuestro modo de ver, este defecto de la conciencia medieval consiste, ante todo, en el hecho de que la energía libre y creadora del hombre no había sido realmente descubierta, en el hecho de que, en el mundo medieval, no se otorgó al hombre la libertad de crear, de construir una cultura libre, de tal manera que al hombre no le fue dado experimentar y desplegar en la libertad las energías espirituales forjadas por el cristianismo y por el período medieval del hombre de la historia. La ascética medieval robusteció las energías del hombre, pero no dio ocasión a estas energías de desplegarse a través de la libre creación de una cultura. Quedó bien claro que la realización forzada del Reino de Dios era imposible; el Reino de Dios no puede ser edificado por la fuerza, sin el consenso y la participación de las energías libres y autónomas del hombre. Una cultura religiosa llevaba necesariamente consigo el que en el mundo se manifestasen las energías humanas, la creatividad, a fin de que el hombre, a través del difícil momento de la puesta a prueba de sus fuerzas en la libertad, llegase finalmente a formas superiores de conciencia religiosa, a fin de que pudiese crear de un modo autónomo una cultura teonómica y emplear sus energías creadoras en la edificación del Reino de Dios. La experiencia de la historia moderna no es otra cosa que la experiencia de la libre manifestación de las energías humanas. La aparición del humanismo del hombre europeo moderno era inevitable para poner realmente a prueba la libertad creadora del **[118]** hombre. El medioevo concentró y disciplinó las energías espirituales del hombre, pero las encadenó, las mantuvo

sujetas a un centro espiritual, centralizó toda la cultura humana. Esta sumisión imperaba en todos los estratos de la cultura medieval. En los albores de la edad moderna sobrevino una descentralización, las energías creadoras del hombre fueron puestas en libertad y este pulular de energías creadoras provocó lo que llamamos el Renacimiento, cuyas consecuencias se prolongan hasta el siglo XIX. Toda la historia moderna es, en definitiva, el desenvolvimiento y la continuación de este Renacimiento. Este período histórico se desarrolla bajo el *leitmotiv* de la puesta en libertad de las energías creadoras del hombre, de la descentralización espiritual, de la separación del centro espiritual, de la diferenciación de todos los sectores de la vida social y cultural, de la autonomización de todos los sectores de la cultura humana. Se vuelven autónomos el arte, la ciencia, la vida política, la vida económica, toda la sociedad y toda la cultura. Este proceso de diferenciación y autonomización es lo que se ha dado en llamar la secularización de la cultura humana. Hasta la religión se seculariza. El arte y el saber, el estado y la sociedad, sufren este proceso de secularización progresiva. Todos los sectores de la vida social y cultural se independizan y deviene libres. Esta es la característica fundamental de la historia moderna. El paso de la historia medieval a la moderna supone una especie de viraje desde lo divino a lo humano, desde la profundidad de Dios, la concentración en la intimidad, en el núcleo espiritual interior, a la manifestación cultural externa. Este viraje, este abandono de la profundidad espiritual a la cual estaban ligadas e íntimamente soldadas las energías humanas, no es sólo una liberación de estas energías, sino también una superficialización de las mismas, un pasar del centro a la periferia, un tránsito de la cultura religiosa medieval a la cultura laica, pues el centro de gravedad se desplaza desde la profundidad divina a la creatividad puramente humana. El nexo espiritual con el centro de la existencia comienza a debilitarse cada vez más. Toda la historia moderna es una marcha del hombre europeo que tiende a alejarlo progresivamente del centro espiritual, es el camino de la puesta a prueba en la libertad de las energías creadoras del hombre.

Burckhardt afirma que en el Renacimiento tuvo lugar el descubrimiento del hombre. Pero ¿qué significa este descubrimiento del hombre? En nuestra opinión, es más exacto decir que el hombre fue situado en el centro de la fe y de la *Weltanschauung* cristianas; ahora bien, el **[119]** modo de considerar al hombre en la edad media es totalmente diferente del Renacimiento. El Renacimiento redescubre al hombre natural, mientras que el cristianismo, desde el momento de su aparición en el mundo, había descubierto al hombre espiritual, al nuevo Adán, contrapuesto al viejo Adán del mundo precristiano. El cristianismo declaró la guerra al hombre natural, a los elementos inferiores, y lo hizo en nombre de la formación de la personalidad humana: en nombre de la redención del hombre. El cristianismo medieval había encadenado al hombre natural y a sus energías, había desviado al hombre de la naturaleza que encerraba en él y de la naturaleza circundante. En la edad media, el acceso a la naturaleza estaba cerrado. Uno de los fundamentos de la vida de la antigüedad era su estar-vuelta hacia la naturaleza, su ligazón profunda a ella; por eso, la renovada conversión a la naturaleza por parte del hombre moderno va indisolublemente ligada a un retorno a la antigüedad. El Renacimiento no es otra cosa que la renovada conversión del hombre a la naturaleza y a la antigüedad. Esta conversión a los fundamentos naturales de la vida humana, este despliegue de las energías creadoras en la esfera natural, crea el *humus* del humanismo. La conciencia humanística, producida por esta doble conversión a la antigüedad y a la naturaleza, desvió la persona del hombre espiritual para volverla hacia el hombre natural, puso en libertad las energías espirituales del hombre y, al mismo tiempo, corto el vínculo con el centro espiritual y separó al hombre natural del espiritual. Esta conversión a las energías naturales, este despliegue de una nueva conciencia, producen en el hombre una seguridad juvenil en sí mismo y en sus posibilidades creadoras. Las energías humanas parecen ilimitadas y no se reconocen límites al arte o al saber, a la actividad social o a la política. El hombre de la era moderna vive como una luna de miel, advierte la liberación de sus energías y su nexo profundo con la vida natural inmediata y con la antigüedad, ligada a la naturaleza. Es curioso que, justamente en Italia, en donde florecieron con tanta fuerza las energías creadoras libremente desplegadas por el hombre, no se haya dado una verdadera rebelión contra el cristianismo. En esencia, Italia había mantenido siempre un vínculo con la antigüedad a través de Roma, y

la antigüedad había estado siempre cercana a la historia italiana. En el Renacimiento italiano no se produjo una separación de la Iglesia católica y se dio una extraña coexistencia con la fe católica, una coexistencia que llego tan lejos, que se dio la circunstancia de que algunos papas tuvieron ante el Renacimiento una actitud de **[120]** mecenazgo. El espíritu del Renacimiento se manifiesta con especial fuerza en el Vaticano. Esto lleva consigo un enriquecimiento del catolicismo. Y aquí radica la diferencia entre el temperamento de los pueblos latinos y el de los pueblos germánicos, el cual llevó en último extremo a la rebelión protestante; el temperamento italiano y, en general, latino, con su apego estético al culto no podía llevar a semejante actitud de rebeldía, y registró un florecimiento de la creatividad en lugar de provocar una sublevación contra el pasado religioso y espiritual.

¿En qué consiste esencialmente la conversión a la naturaleza y a la antigüedad? En la búsqueda de formas perfectas en todos los sectores de la creatividad humana. Este principio formal de la creatividad humana es siempre un retorno a la antigüedad. Hemos dicho reiteradas veces que, en la cultura helénica, es esencial el predominio de la forma, la cual alcanza la perfección inmanente. Toda tentativa de dar forma al pensamiento, a la obra de arte, a la vida política y jurídica, es una conversión a la antigüedad. A nuestro modo de ver, ya el pensamiento patrístico, en cuanto tributario de Platón y de Aristóteles, ha plasmado el contenido espiritual del cristianismo en conceptos griegos, pero el retorno a las formas antiguas fue incomparablemente más impetuoso en los albores de la era moderna. Esta búsqueda de formas nuevas y perfectas posee una doble característica: la conversión directa al arte, a la filosofía y a la forma estatal de la antigüedad, por una parte, la búsqueda de formas perfectas en la naturaleza misma, por otra. El Renacimiento ha orientado al hombre hacia la naturaleza hasta tal punto que ha dirigido su búsqueda creadora a descubrir formas perfectas en la misma naturaleza y a través de ella. La búsqueda de la fuente de la perfección en las formas de la naturaleza determina las corrientes artísticas. Todo el arte del Renacimiento frecuenta la escuela de la naturaleza para aprender la perfección de las formas, como frecuenta la escuela del arte antiguo. Aquí está la esencia más profunda del espíritu del Renacimiento. Fue una deformación de las formas perfectas por parte de un espíritu nuevo, que ha pasado por la experiencia de la historia medieval y es diferente del espíritu antiguo; por parte de un espíritu que se inclina de un modo nuevo sobre el arte, el saber, la forma estatal de la antigüedad, y, en definitiva, sobre la totalidad de la vida antigua. En el Renacimiento tuvo lugar el choque borrascoso y apasionado entre el contenido espiritual nuevo de la vida cristiana, madurado a través del medioevo, entre el alma humana enferma de **[121]** nostalgia por un mundo diferente, trascendente, incapaz ya de contentarse con este mundo terreno, por una parte, y las formas antiguas que eternamente renacen y se renuevan, por otra. Se trata de un alma sedienta de redención y de comunión con el misterio de la redención, cosa desconocida en la antigüedad, de un alma envenenada por la conciencia cristiana del pecado y por la dicotomía cristiana entre los dos mundos, incapaz de contentarse con las formas de la vida natural y cultural del mundo antiguo. Este desdoblamiento de la conciencia, heredado de la experiencia medieval, con todas sus divisiones entre Dios y el demonio, el cielo y la tierra, el espíritu y la carne, dejó su impronta sobre el Renacimiento; en él, la conciencia cristiana trascendente, que hace saltar todos los límites, se une a la conciencia inmanente del naturalismo antiguo. El Renacimiento no fue monolítico ni por un solo instante, no podía ser un mero retorno al paganismo. El Renacimiento fue una realidad extremadamente compleja, en cuanto que estaba basada en el violento conflicto entre los principios paganos y cristianos de la naturaleza humana, principios eternos inmanentes y trascendentes. Todo esto refuta la vieja opinión de que el Renacimiento ha sido un renacimiento del paganismo, de que en él renació la alegría de vivir vuelta hacia la vida natural, de que el hombre del Renacimiento abandonó definitivamente los principios cristianos y de que toda la época tuvo un carácter unitario y monolítico. Los historiadores de la cultura reconocen hoy que el Renacimiento fue el choque tempestuoso entre dos principios igualmente poderosos, el del paganismo y el del cristianismo. Esto lo vemos con singular claridad en la autobiografía de Benvenuto Cellini, que constituye un documento admirable sobre la época renacentista. Benvenuto Cellini es algo así como un pagano del siglo XVI, que lleva a cabo los delitos más atroces típicos de su siglo y deja su impronta sobre

este último. No obstante, sigue siendo cristiano, y en el castillo de Sant'Angelo tiene visiones religiosas. Si esto es válido para Benvenuto Cellini, que vivió en las postrimerías del Renacimiento, que se ha alejado considerablemente de los principios cristianos del medioevo, es aún más válido para la época precedente. Todos los hombres del Quattrocento llevan la impronta de este desdoblamiento. El Renacimiento descubre que en la era cristiana es imposible la perfección y la claridad de las formas propias de la edad clásica. El antiguo mundo helénico, que creó la imagen del paraíso terrenal y de la belleza perfecta de la vida terrestre, llegó a lograr en su apogeo formas perfectas, las cuales no puede **[122]** conseguir en este mundo el espíritu cristiano, para el cual los cielos se han abierto y han sido desplazados los límites del mundo y para el que la vida no puede quedar encerrada en la inmanencia. Sólo una vez ha sido posible alcanzar la perfección de la forma en la historia universal; en la historia cristiana existen tentativas de renacimiento y de retorno a los moldes clásicos, hay nostalgia por la belleza griega, pero ya no es posible alcanzar aquella belleza, claridad e integridad del espíritu, pues en el ámbito de la historia y de la cultura terrestres resulta imposible superar el conflicto entre la vida terrenal y la celeste, entre la vida temporal y la eterna, entre el mundo inmanente (encerrado en sí mismo) y el mundo infinito y trascendente, característico de la conciencia cristiana.

El cristianismo crea un tipo de cultura y de creatividad en el cual todas las realizaciones son simbólicas. Por ejemplo, el arte del mundo cristiano es, por su misma naturaleza, simbólico y no clásico. Ahora bien, las realizaciones simbólicas son siempre imperfectas y nunca totalmente claras, pues presuponen una forma que nos remite a la existencia de algo totalmente perfecto y situado más allá de los límites de la realización terrenal concreta. El símbolo es un puente entre dos mundos, y nos dice que la forma perfecta sólo es alcanzable más allá de unos ciertos límites, pero es imposible de lograr en el ámbito cerrado de nuestra existencia mundana. Esta imposibilidad de lograr la perfección formal es experimentada con singular fuerza en el Quattrocento, que es la época central del Renacimiento. Este período de grandes búsquedas se caracteriza por la imperfección de sus formas. La imperfección de la forma terrena nos remite a una perfección que no es de este mundo. El arte no crea la perfección, sino que expresa la nostalgia por la perfección y representa simbólicamente esta nostalgia. Esto es característico de toda la cultura cristiana. Si examinamos la arquitectura gótica y la comparamos con la clásica, esta diferencia aparecerá con especial claridad. La arquitectura clásica alcanza, por ejemplo, una perfección acabada en la cúpula del Panteón; por el contrario, la arquitectura gótica es esencialmente imperfecta y no aspira a la perfección formal; llena de nostalgia y de deseo ardiente, se lanza hacia los cielos y nos da a entender que sólo en los cielos es posible lograr la perfección, mientras que aquí en la tierra hemos de contentarnos con anhelarla con todo nuestro ser y sentir la nostalgia apasionada de ella. Esta imposibilidad de lograr la perfección constituye la propiedad característica de toda la cultura cristiana, la cual, por su misma naturaleza **[123]**, nunca puede ser absolutamente perfecta. Ella marca el comienzo de una búsqueda anhelante y eterna, tendida hacia lo alto, y se limita a ofrecernos una representación simbólica de la perfección, que sólo es posible más allá de nuestros estrechos límites. Este desdoblamiento del alma cristiana y pagana alcanza su expresión más aguda y más bella en la obra de Botticelli, el artista más grande del Quattrocentro. En el arte de Botticelli, esta dicotomía del hombre renacentista, este conflicto entre los principios paganos y los cristianos, alcanza una singular intensidad. El peregrinar artístico de Botticelli le llevó a conocer a Savonarola; esto le hizo vivir una tragedia semejante a la de Gogol, que quemó sus manuscritos influido por el padre Matvei. En la obra de Botticelli se siente la imposibilidad del alma cristiana de alcanzar la perfección formal en el arte, el doloroso desgarramiento del alma cristiana, el fracaso de las realizaciones culturales. De Botticelli se dijo que sus Venus habían abandonado la tierra y que sus Vírgenes habían dejado el cielo. La figura perfecta de la Virgen que no puede permanecer en la tierra constituye la característica del espíritu de Botticelli y aquí radica su principal nostalgia. En nuestra opinión, el arte de Botticelli es el más bello y, al mismo tiempo, el más instructivo en orden al fracaso interior que había de sufrir el Renacimiento. Quizá la esencia y la grandeza del Renacimiento radica en el hecho de que ha fracasado en sus objetivos (y no podía menos de fracasar),

pues en el mundo cristiano es imposible un renacimiento de la antigüedad pagana y de la perfección formal terrena. Para el mundo cristiano es inevitable la búsqueda de formas perfectas y el retorno a los moldes clásicos, pero es igualmente inevitable el más profundo desengaño, pues tales formas son irrealizables en este mundo. En la época cristiana es imposible una realización inmanente de la perfección a través de la actividad cultural. El fracaso del Renacimiento es quizá su máxima conquista, porque a través de este fracaso se logra la máxima belleza en la creación. En las figuras ambivalentes del Quattrocento se ha alcanzado un conocimiento profundo del destino del hombre en la época cristiana y se nos ofrece un ejemplo sublime de los límites dentro de los cuales pueden moverse las fuerzas creadoras del hombre en dicha época de la historia universal. Después de la venida de Cristo, una vez realizada la obra de la redención, ya no es posible una creación artística de la perfección formal inmanente típica de la antigüedad.

Ahora bien, se nos puede objetar que el Cinquecento alcanzó una perfección formal más acabada; en Miguel Ángel y Rafael parece **[124]** haberse logrado la perfección absoluta. No obstante, este apogeo del arte italiano del siglo XVI tiene un destino curioso, porque marca el comienzo de la decadencia del Renacimiento. Ya en la obra de Rafael, absolutamente perfecta en la composición, el alma comienza a vaciarse y falta el estremecimiento interior que se siente en el arte del Quattrocento. Después del Cinquecento empieza la escuela de Bolonia y el barroco, que señalan la decadencia del Renacimiento. Por lo general, el retorno a épocas artísticas pasadas no lleva simplemente a una repetición de las mismas, sino a una refracción de los principios antiguos y eternos en otros nuevos. En el Renacimiento no tuvo lugar una simple repetición, un simple retorno al arte antiguo, sino una transformación *sui generis* de las formas antiguas en un espíritu y un contenido nuevos, una transformación que, en resumidas cuentas, lo cambia todo. En último extremo, la afinidad entre la antigüedad y el Renacimiento se ha exagerado. El arte del Renacimiento no posee la perfección del antiguo, pues, en realidad, las cosas nunca se repiten. El platonismo del Renacimiento tiene escasa semejanza con el antiguo; y lo que decimos a propósito del arte es válido también para las formas de estado creadas artificialmente por el Renacimiento, que no tienen la menor afinidad con las antiguas. En realidad, sólo existe una semejanza exterior; en el fondo, la cultura del Renacimiento es mucho menos perfecta que la griega, la cual, en el momento de su apogeo, no tiene quizá parangón alguno en la historia humana; al mismo tiempo, la cultura renacentista es mucho más rica que la griega en lo que se refiere a su capacidad de búsqueda y mucho más compleja que ésta, que, en definitiva, resulta más simple y uniforme.

El espíritu interior de la historia moderna, el espíritu que animó el Renacimiento y continúa inspirándolo desde los siglos XV y XVI, se ha mantenido vivo hasta el presente; es ahora cuando asistimos a sus últimos momentos. Este espíritu es el humanismo que estuvo en la base de toda la *Weltanschauung* moderna. La nueva era humanista no comenzó solamente en Italia, sino también en toda Europa. Hay que decir que uno de los fenómenos más importantes del Renacimiento fue la obra de Shakespeare, una manifestación del libre juego de las fuerzas creadoras, que comenzó una vez que habían sido puestas en libertad las energías del hombre. El Renacimiento se repite en todos los países europeos, pero alcaza su máxima perfección en Italia. El humanismo es el fermento de la historia moderna. Comprender el espíritu humanista equivale a comprender la esencia misma de la **[125]** historia moderna, el destino del hombre moderno, la irreversibilidad de las pruebas a las que ha sido sometido hasta nuestros días; equivale, en definitiva, a dar un sentido a estas pruebas y a explicar su razón de ser. A nuestro modo de ver, ya en el fundamento originario del humanismo existió una contradicción profunda, y una de las tareas de la filosofía de la historia es sacar a la luz esta contradicción. Todos los reveses de la historia moderna y del destino humano, que supusieron un golpe para la libertad y amargaron la alegría de la creación artística, todas las penosas decepciones que experimentamos hasta el día de hoy derivan de esta contradicción fundamental. Pero, ¿en qué consiste esta contradicción?

El vocablo «humanismo», por su misma etimología significa ya celebración del hombre, colocación del hombre en el centro del universo, rebelión del hombre, afirmación y descubrimiento del hombre: éste

es uno de los aspectos del humanismo. El humanismo —se dice— ha descubierto la individualidad humana, la ha potenciado al máximo, la ha liberado del sentimiento de resignación que la afligía en el medioevo, la ha encaminado hacia la libre autoafirmación y hacia la creatividad. Pero en el humanismo existe también un principio totalmente opuesto, es decir, no sólo lleva en sí el fundamento de la celebración del hombre y la manifestación de sus energías creadoras, sino también aquello que puede llevar a rebajar y a esterilizar la creatividad y, en resumidas cuentas, a debilitar al hombre, pues el humanismo que, durante el Renacimiento, hizo que el hombre se volviese hacia la naturaleza, trasladó el centro de gravedad de la personalidad humana desde la interioridad a la periferia, separó al hombre natural del espiritual y dio al hombre natural la libertad de desarrollarse creativamente, justamente a este hombre que se había alejado del sentido íntimo de la vida y se había separado del núcleo divino de ésta y de los fundamentos más profundos de su naturaleza misma. El humanismo niega que el hombre haya sido hecho a imagen y semejanza de Dios, que el hombre sea un reflejo del ser divino. El humanismo, en su forma predominante, afirma que la naturaleza humana es imagen y semejanza no de la naturaleza divina, sino de la mundana, que el hombre es un ser natural, un hijo del mundo, un hijo de la naturaleza creado por necesidad natural, carne de la carne y sangre de la sangre del mundo natural, con el cual comparte, por consiguiente, la limitación y todos los defectos y enfermedades característicos de la existencia natural. De esta forma, el humanismo no sólo **[126]** afirmó la dignidad del hombre y la confianza de éste en sí mismo, sino que también humilló al hombre, pues dejó de considerarlo como un ser de origen superior y divino, le cerró el horizonte de la patria celestial y lo remitió exclusivamente a su patria y a su origen terrenos. De este modo, el humanismo rebajó la dignidad del hombre. Esta autoafirmación del hombre que se basta a sí mismo y prescinde de Dios, esta autoafirmación que ya no advertía (ni quería admitir) el vínculo que le une a la naturaleza superior, divina y absoluta, a la fuente suprema de su propia vida, condujo a la destrucción del hombre. El humanismo rechazó el principio cristiano que eleva al hombre y lo proclama imagen y semejanza de Dios, hijo de Dios, ser a quien Dios ha hecho hijo suyo. El humanismo inaugura así la dialéctica que lo lleva a su propia autodestrucción.

El humanismo pasa por varios estadios: cuanto más próximo permanece a los orígenes cristianos y católicos (y a la vez antiguos), tanto más bella y poderosa es la actividad creadora del hombre; cuanto más se aparta del medioevo cristiano, tanto más se separa de sus fundamentos antiguos; sus energías creadoras tienden a agotarse y la belleza del espíritu humano se debilita. Nos encontramos aquí con una de las situaciones más claras y, al mismo tiempo, más paradójicas de la historia moderna. De aquí deriva la terrible diferencia existente entre el principio y el fin del humanismo: el comienzo, que produjo el auge del Renacimiento, en el que se advierte todavía el fundamento medieval, cristiano, católico de la persona humana y existe un vínculo con la antigüedad, y el final, en el que tiene lugar una separación cada vez mayor de los fundamentos medievales católicos y, a la vez, de la antigüedad. Cuanto más se aleja el hombre de su camino histórico y de los principios medievales, tanto más se separa también de los principios de la antigüedad y traiciona el intento originario del Renacimiento. En realidad, los principios antiguos continuaban todavía vigentes, sobre todo en los pueblos latinos. El nuevo espíritu que se manifiesta en la historia moderna orienta al hombre hacia derroteros completamente nuevos y diferentes, tanto de los de su destino medieval como de los del antiguo. Ahora bien, los fundamentos espirituales del hombre eran sustancialmente dos: el fundamento antiguo-griego y el medieval-cristiano o católico. Esta afirmación, paradójica a primera vista, confirma brillantemente toda la dialéctica del hombre. Esta dialéctica se expresa de la manera siguiente: *la autoafirmación del hombre conduce a la auto-destrucción del hombre y el libre juego de las fuerzas humanas no ligadas al* **[127]** *fin supremo lleva al agotamiento de las energías creadoras.* La búsqueda apasionada de la belleza y de la perfección de las formas con que comienza el Renacimiento conduce a la destrucción y al debilitamiento de la perfección formal. Lo vemos en todos los sectores de la cultura.

El período renacentista de la historia constituye un gran ensayo de la libertad humana, un ensayo providencialmente inevitable. No era posible construir el Reino de Dios sin poner a prueba las energías

del hombre apelando a su libertad. El proyecto medieval de una teocracia terrena no tenía en cuenta la libertad humana. La humanidad no podía llegar al reino de Dios sin hacer uso de la libertad, sin una creatividad libre, pero una cosa es afirmar la inexorabilidad de este proceso de la historia moderna y descubrir el significado profundo de los errores humanísticos, y otra muy distinta afirmar que el humanismo, en sus principios y en sus métodos, contiene la verdad auténtica y suprema y que las energías y la libertad del hombre han superado positivamente la prueba. En nuestra opinión, el hombre se hundió y cayó, sufriendo las consecuencias de esta caída, pero era necesario que recorriese este camino en nombre del supremo significado de toda prueba vivida en la libertad. Esta contradicción del humanismo es el tema de la filosofía de la historia moderna. El estallido de esta contradicción había de llevar a aquel final del Renacimiento y del humanismo que actualmente observamos con toda claridad. Con esto termina la historia moderna y entramos en un período totalmente desconocido, el cuarto período de la historia universal, que no posee aún ningún nombre definido: es el agotamiento completo del humanismo, la completa superación del Renacimiento.

La época de la Reforma constituye el período sucesivo en el desarrollo del humanismo en la historia moderna y sobreviene en virtud de una dialéctica inevitable tras una manifestación de la creatividad humana tan sublime como la que vivió el Renacimiento. En la época de la Reforma, es otra raza la que toma la iniciativa. Mientras que el Renacimiento comienza en el sur, entre los pueblos latinos, la Reforma es obra de los pueblos nórdicos, sobre todo, germánicos. La Reforma es hecha por un temperamento distinto, y en ella se manifiesta un espíritu diferente. La Reforma fue una rebelión religiosa del hombre que se manifiesta no bajo la forma de una creatividad positiva, sino más bien como una protesta y una negación de índole religiosa. Esto se explica a partir de las características, tanto positivas como negativas, de la raza germánica. En la Reforma se dieron ciertas características **[128]** propias del espíritu germánico que, en ciertos aspectos, lo hacen superior al espíritu latino. En ella existe una especial profundidad, una singular aspiración a la pureza espiritual. Estas características hicieron que el Renacimiento y el humanismo en el mundo germánico asumieran ante todo formas religiosas. En el mundo católico latino aconteció un Renacimiento humanístico creador que no asumió la forma de una rebelión contra la Iglesia católica. Los papas protegieron el Renacimiento y fueron impregnados ellos mismos del espíritu renacentista, pero, en el interior de la Iglesia católica, en su vertiente humana, se iniciaron procesos purulentos y contra ellos se rebeló el espíritu de protesta típico de la raza germánica. Esto asumió un carácter no tanto constructivo cuanto de contestación. En la Reforma, el descubrimiento del humanismo significó una afirmación de la verdadera libertad contra la violencia ejercida en el mundo católico sobre la naturaleza humana y una afirmación de la falsa libertad a través de la cual el hombre comenzó a destruirse a sí mismo. Una característica esencial de la Reforma es la de afirmar, por un lado, la libertad del hombre (y aquí está su parte de verdad y su vocación positiva) y, por otro, considerar al hombre como un ser mucho más pasivo de lo que aparecía en la conciencia católica. Expliquemos un poco más esta afirmación que, a simple vista, podría parecer un tanto confusa. Mientras que la conciencia cristiana católica afirma la existencia de dos principios, Dios y el hombre, y defiende, al mismo tiempo, la autonomía del hombre a los ojos de Dios, admitiendo asimismo la interacción de los dos principios y el carácter específico de las dos naturalezas, la conciencia protestante luterana, en cambio, afirma que, en último extremo, sólo existe Dios, la naturaleza divina, y niega toda autonomía al hombre. Se trata de un monismo opuesto al naturalista. La conciencia religiosa y mística del protestantismo afirma que, en definitiva, sólo existe Dios y la naturaleza divina, y priva al hombre de su carácter específico, del fundamento ontológico de la libertad humana. Lutero afirmó la libertad de la conciencia religiosa y su autonomía, adoptando una actitud de protesta frente al catolicismo, pero negó el fundamento primario de la libertad del hombre. El defendía la opinión de San Agustín sobre la gracia, en la que no había lugar para la libertad. Nos encontramos aquí con algo característico y típico no sólo de la Reforma, sino también del espíritu germánico, que está en la base de la filosofía alemana, del monismo idealista germánico. Para la mística y para el idealismo germánicos, que se caracterizan por su abstracción, la naturaleza humana no

es una **[129]** verdadera naturaleza, ni dice relación a la esencia misma del ser. Esta doctrina estaba ya en la base de la Reforma, y por eso ella no sólo afirmó la libertad del hombre, sino que también comenzó a negarla desde el punto de vista metafísico. En la Reforma estaba presente no sólo el principio humanístico, sino también un principio antihumanístico. Por otra parte, la Reforma quería eliminar del cristianismo el principio pagano y era contraria a las fuentes antiguas, griegas, del cristianismo. La Reforma dio origen a la corriente espiritual que se separó cada vez más de la belleza y de la perfección formal de la antigüedad. Se trata de un momento muy característico y esencial de la dialéctica interior del humanismo; lo que nos interesa aquí es poner de relieve los momentos más importantes de esta dialéctica para pasar después al tema fundamental del fin del Renacimiento.

Un momento ulterior de esta dialéctica fue el iluminismo del siglo XVIII, estrechamente ligado a la aparición del hombre nuevo del Renacimiento. El iluminismo del siglo XVIII no nos recuerda en absoluto el florecimiento originario de la creatividad humana que contemplamos en el Renacimiento. En el racionalismo de la época de las luces no encontramos aquella fe, llena de entusiasmo, que tiene el hombre del Renacimiento en la fuerza de su saber. En el Renacimiento encontramos una fe ilimitada en la capacidad del hombre para penetrar los secretos de la naturaleza divina, un entusiasmo extraordinario que se registra en las corrientes teosóficas y de la filosofía de la naturaleza, las cuales sentían la naturaleza como algo divino y viviente que el hombre debe conocer profundamente y con lo cual ha de fundirse, así como en los primeros descubrimientos geniales de las ciencias naturales. El siglo de las luces, no obstante su fe en la razón, no posee esta embriaguez por conocer la naturaleza, la razón misma comienza a resquebrajarse, a perder altura, porque empieza a oscurecerse la razón que liga al hombre al cosmos divino y se pierde el vínculo con este último. El hombre comienza a apartarse, a separarse del principio espiritual, y esto lo lleva a alejarse también de la vida cósmica. Ahora podemos ver las consecuencias que todo esto ha tenido en el siglo XIX. En la Revolución francesa vemos una manifestación del espíritu humanístico tan poderosa como las del Renacimiento y la Reforma. Es uno de los momentos esenciales de la autoafirmación humanística del hombre. El hombre, que se afirmaba a sí mismo desde una perspectiva humanística, tenía que llegar necesariamente a una realización como la de la Revolución francesa, y la puesta a prueba de las fuerzas humanas en la **[130]** libertad había de extenderse también a este campo. Lo que durante el Renacimiento había acontecido en la ciencia y en el arte, durante la Reforma, en la vida religiosa y durante la época de las luces, en la esfera de la razón, había de traducirse también en la acción colectiva. Aquí había de manifestarse la confianza del hombre, que se cree a sí mismo capaz, en cuanto ser natural, de cambiar de un modo totalmente libre y autónomo la sociedad humana y el curso de la historia, de no estar, a este respecto, ligado a nada, de proclamar y realizar sus derechos y sus libertades. La Revolución emprendió este camino y llevó a cabo uno de los más grandes experimentos humanísticos. La Revolución es un experimento en el que se ponen de manifiesto las contradicciones internas del humanismo, los resultados y consecuencias de un humanismo separado del fundamento espiritual. La Revolución fue incapaz de realizar las tareas que se había impuesto y no pudo llevar a la práctica los derechos y libertades del hombre. Fue un enorme fracaso, que sólo llevó a la tiranía y a la profanación del hombre. El Renacimiento, que constituyó una gran manifestación de la creatividad humana, pero fue incapaz de realizar la perfección de las formas terrenas, fue un fracaso; la Reforma, que sedujo con su reivindicación de la libertad, descubrió la impotencia religiosa del hombre y, en lugar de edificar, llevó a cabo una labor negativa, constituyó asimismo un fracaso; pero el fracaso de la Revolución francesa fue todavía mayor. Todo el siglo XIX pone de manifiesto este fracaso y desarrolla la reacción espiritual surgida a principios de siglo y que se ha prolongado hasta nosotros, revelando la esencia y el significado de este fracaso. Con los métodos de la Revolución, el hombre no podía llevar a la práctica sus derechos y libertades, no podía alcanzar el bien. Si en el 89, la Revolución había sido animada por el *pathos* de los derechos del hombre y del ciudadano, en el 93 llega a negar todos los derechos y todas las libertades. Se devora a sí misma, mostrando con ello que no posee un principio básico que corrobore ontológicamente los derechos del hombre. En efecto, cuando se afirman los derechos del hombre y se ignoran los de Dios,

aquellos derechos se destruyen a sí mismos y no pueden liberar al hombre. Lo ha demostrado la reacción espiritual de principios del siglo XIX, la cual aportó ideas muy profundas que fecundaron el siglo entero. Se trata, en gran medida, de una reacción contra el siglo XVIII y la Revolución. El socialismo, tan característico del siglo XIX, no sólo fue un producto de la Revolución francesa, sino también una reacción contra dicha Revolución, una reacción motivada **[131]** por el hecho de que ella no mantuvo sus promesas, no realizó la libertad, la igualdad y la fraternidad. El socialismo es una deformación materialista y atea de la idea teocrática. Quiere realizar el bien del hombre, poniendo un límite al movimiento liberador del Renacimiento. La triste historia de la Revolución francesa, basada en la autoafirmación humanística del hombre, revela una contradicción interna que no permite una verdadera liberación y realización de los derechos del hombre y produce inevitablemente una reacción. Fabre d'Olivet, en su obra *Histoire philosophique du genre humain,* intenta comprender la historia de las sociedades humanas a partir de la interacción de tres principios: la necesidad *(le Destin)*, la Providencia divina *(la Providence)* y la voluntad humana *(la volonté de l'Homme),* cada uno de los cuales actúa constantemente sobre los otros. En la Revolución francesa actúa el principio de la libertad, de la voluntad humana, contra el principio de la Providencia, contra el principio divino y está separada de este último; de aquí que la reacción contra la Revolución sea una acción necesaria. *Le Destin* comienza a hacer valer sus derechos contra la arbitrariedad del hombre. Napoleón fue el instrumento de la necesidad contra la arbitrariedad del hombre. Contra la orgía de la libertad humana, contra la confianza ilimitada en sí mismo que separa al hombre de los principios supremos, la necesidad hace valer todo su poder. Fue justamente este principio de necesidad el que descargó todo su poder sobre la Revolución francesa. El golpe inferido por la necesidad fue el castigo a la mentira de la libertad humanística, en la cual el hombre natural se separa del espiritual y cesa de advertir el significado espiritual de la libertad. La reacción de la necesidad se descarga sobre la arbitrariedad, pero no puede hacer nada contra la libertad espiritual.

Mientras que el primer Renacimiento estaba vuelto hacia la antigüedad, los renacimientos ulteriores de la cultura del siglo XIX fueron más bien un retorno al medioevo, por ejemplo, la búsqueda creadora del movimiento romántico en lo que se refiere a la comprensión de la persona humana. Esta es igualmente una manifestación del humanismo, la cual intenta, sin embargo, salvar la creatividad humana fecundándola con principios medievales. La época medieval buscaba alimento espiritual para la creatividad humana. El renacimiento romántico quiere devolver a la creatividad humana su verdadero lugar, que está ligado a la conciencia cristiana, y, de este modo, intenta evitar la caída y la degradación del hombre. Esta conversión al medioevo es característica también del final del siglo XIX, en el que, en determinados ámbitos de **[132]** la cultura espiritual, apareció un movimiento místico. Hay que hacer notar igualmente que el humanismo alcanza el desarrollo completo y las cimas de la creatividad humana cuando sabe mantenerse fiel a la auténtica humanidad, por ejemplo, en el renacimiento alemán, en la personalidad genial de Goethe. Esta fue la última manifestación del humanismo auténtico, ideal. Herder veía en la humanidad la meta suprema de la historia; fue el último humanista. Para él, el hombre es el primer ser a quien ha sido otorgada la libertad, el primer ser que camina erecto. En virtud de su libertad, el hombre es algo así como un rey, y, en el humanismo herderiano, la imagen del hombre está todavía ligada a la imagen de Dios; es un humanismo religioso, pero toda la religión de Herder consiste en la humanidad. El hombre es el mediador entre dos mundos. Ha sido creado para la inmortalidad y en las energías humanas se halla contenido el germen de la infinitud. El *pathos* de Herder, como el de Lessing, es educar al género humano. La meta del hombre está en el hombre mismo, es decir, en la humanidad. Tras el renacimiento germánico de Herder y Goethe, después del romanticismo, el humanismo degenera radicalmente y pierde su vinculación con la época renacentista. En el siglo XIX se manifiestan principios totalmente opuestos. Comienza la crisis del humanismo y el espíritu renacentista se vuelve estéril; ante la humanidad se abre un abismo: aquél a donde conduce la negación de tales valores. **[133]**

Capítulo octavo

EL FIN DEL RENACIMIENTO Y LA CRISIS DEL HUMANISMO

El advenimiento de la máquina

Nos enfrentamos ahora con el tema central de estas lecciones sobre la filosofía de la historia, el tema del final del Renacimiento y de la crisis del humanismo. Para nosotros, la época en la que entramos señala el final del período renacentista de la historia. El hecho de que la energía renacentista de la historia moderna se haya agotado y de que el espíritu creador del Renacimiento se haya apagado poco a poco, para ser sustituido por un espíritu diferente, exige una explicación particular. Para comprender la esencia profunda de este proceso hay que remitirse al fundamento primario de todo el proceso histórico, tal como lo hemos delineado anteriormente. En la base del proceso histórico está la relación del espíritu humano con la naturaleza y el destino del espíritu humano que se realiza a través de estas relaciones recíprocas con la naturaleza. Esta es la trama originaria del proceso histórico. En la historia de las relaciones entre el hombre y la naturaleza podemos establecer tres períodos: en primer lugar, el período primitivo, precristiano, pagano, caracterizado por el hecho de que el espíritu humano se halla todavía inmerso en el elemento natural y fundido de un modo inmediato y orgánico con la naturaleza. Es el primer estadio en las relaciones entre el hombre y la naturaleza, y, en él, el hombre percibía la naturaleza desde una perspectiva animista; el segundo período es el cristiano: se prolonga durante toda la edad media y se desenvuelve bajo el *leitmotiv* de la lucha heroica del espíritu humano contra los elementos y las fuerzas de la naturaleza. La característica de este período es una aversión por la naturaleza, una conversión del espíritu a la interioridad, una consideración de la naturaleza como **[135]** fuente de pecado y de esclavización del hombre por los elementos inferiores; el tercer período comienza con el Renacimiento y viene caracterizado por una reconversión del espíritu humano a la vida natural. Pero esta reconversión se distingue claramente de la comunión inmediata con la naturaleza que existía en los albores de la historia universal, en el primer estadio de la interacción entre el espíritu y la naturaleza. En el Renacimiento nos encontramos no con la lucha espiritual del medioevo y del período más cristiano de la historia contra los elementos de la naturaleza, sino con una lucha en orden a someter y conquistar las fuerzas naturales para transformarlas en instrumentos al servicio de los fines, de los intereses y del bienestar del hombre. La conversión a la naturaleza, que comenzó en el Renacimiento, no aparece desde el primer momento tal como la hemos descrito: al principio sólo era una contemplación artística y cognoscitiva de los misterios de la naturaleza. Sólo a continuación se desarrolla una relación nueva del hombre con la naturaleza; la naturaleza exterior es sometida al hombre y conquistada por él, y de aquí resulta una transformación en la naturaleza del hombre mismo. La sumisión de la naturaleza exterior no sólo cambia esta misma naturaleza, no sólo plasma un ámbito nuevo, sino que también transforma al hombre mismo. Bajo el influjo de este proceso, el hombre se transforma de un modo profundo y radical y tiene lugar el paso del modelo orgánico del hombre al mecanicista. Si en el estadio precedente era característica la relación orgánica del hombre con la naturaleza y el ritmo de la vida humana respondía al de la vida de la naturaleza; si la vida material del hombre era una vida orgánica, a partir de un cierto momento de la historia sobreviene un cambio radical: el paso al modelo mecanicista y mecanizado de la vida. La historia del período renacentista, que dura algunos siglos, no enlaza con el Renacimiento en el sentido estricto del término. Los siglos XVI, XVII y XVIII son un período de transición en el que el hombre se considera libre del organismo (natural) y no está aún sujeto al mecanismo, un período en el que las energías humanas han sido puestas en libertad para una actividad creadora. El hombre ha salido de las entrañas de la vida orgánica social e individual, se ha liberado de las cadenas, se ha diferenciado y ha cortado el vínculo que le unía al centro orgánico al que antes estaba sometido. Pero aún no se ha constituido un nuevo vínculo y

una nueva soldadura con un nuevo centro, aún no ha aparecido el mecanismo como estructura nueva a la que ha de subordinarse el hombre. Este período, tan rico de contenido, **[136]** se nos presenta como la manifestación más libre del juego de las fuerzas creadoras del hombre, el cual ya no está sujeto al viejo centro orgánico, pero tampoco depende aún del centro mecánico.

¿Qué ha acontecido en la historia que ha cambiado radicalmente toda la estructura y el ritmo de la vida y que, a ritmo acelerado, ha provocado el final del renacimiento, que ya empieza a constatarse en el siglo XIX y que ha llegado a su apogeo en el siglo XX? A nuestro entender, ha acontecido la más importante revolución que registra la historia, una crisis de la humanidad entera, una revolución sin hechos significativos externos fechables en tal o cual año, como la Revolución francesa, pero incomparablemente más radical: nos referimos a la transformación ligada a la introducción de las máquinas en la vida de las sociedades humanas. En nuestra opinión, el advenimiento triunfal de la máquina es una de las mayores revoluciones que han tenido lugar en la historia humana. Aún no somos lo suficientemente conscientes de este hecho. Con el advenimiento de la máquina comienza una transformación que afecta a todas las esferas de la vida; ocurre algo así como un desarraigo del hombre de las entrañas de la naturaleza y tiene lugar un cambio en el ritmo global de la vida. Anteriormente, el hombre estaba ligado orgánicamente a la naturaleza y su vida social se desenvolvía en armonía con la vida de aquélla. La máquina transforma radicalmente esta relación entre el hombre y la naturaleza, se interpone entre ambos, y no sólo somete los elementos naturales al hombre, sino que también esclaviza al hombre mismo: si bien lo libera en un cierto sentido, lo encadena a una nueva servidumbre. Si, anteriormente, el hombre dependía de la naturaleza, si su vida era precaria a causa de esta dependencia, la invención de la máquina y la mecanización de la vida que ello lleva consigo la enriquece por una parte, pero, por otra, crea una nueva forma de dependencia y de esclavitud mucho más fuerte que la que supone la dependencia inmediata del hombre con respecto a la naturaleza. En la vida humana entra una fuerza misteriosa, casi extraña al hombre y a la misma naturaleza, un tercer elemento que no es natural ni humano adquiere un terrible poder sobre ambos. Esta nueva y terrible fuerza mina las formas naturales del hombre, lo somete a un proceso de desmembramiento, de división, en virtud del cual el hombre, en un cierto sentido, pierde su ser natural. Y ésta es la fuerza que más ha contribuido a poner fin al Renacimiento. Nos encontramos aquí con una paradoja, muy extraña y enigmática, cuya comprensión nos hará entender muchos aspectos de la historia moderna **[137]**. Esta paradoja consiste en el hecho de que la época renacentista de la historia ha comenzado con la conversión a la naturaleza, con la búsqueda de formas naturales perfectas, como ocurrió con el arte y con el saber del Renacimiento. Se quería naturalizar, hasta cierto punto, la vida social del hombre. Esta conversión abría una nueva era, que debía reemplazar a la lucha medieval del hombre contra la naturaleza, a la aversión medieval por la naturaleza, pero la evolución ulterior del Renacimiento, del humanismo, revela en esta conversión un principio que separa al hombre de la naturaleza de un modo mucho más profundo y radical de lo que lo había hecho en el medioevo. Leonardo da Vinci es uno de los mayores genios del Renacimiento, no sólo en el arte, sino también en la ciencia, un espíritu paradigmático para el estudio del hombre renacentista y la causa primera de muchas cosas que acontecieron durante el Renacimiento. Leonardo da Vinci, que buscaba en la naturaleza las fuentes de las formas perfectas del arte y del saber y que expuso sus teorías al respecto quizá con más extensión que otros, fue uno de los responsables del proceso gradual de mecanización de la vida humana que puso fin a la relación entre el hombre y la naturaleza propia del Renacimiento, separó al hombre de la naturaleza, e interpuso entre ambos la máquina, mecanizando la vida humana y enclaustrando al hombre en la cultura artificial que estaba creándose en este período. De este modo, la conversión renacentista a la naturaleza, que no partía del hombre espiritual y sólo tenía en cuenta al hombre natural, no pudo preservar al hombre del proceso que había de separarlo de la naturaleza y desintegrarlo y pulverizarlo como ser natural. Al final de la historia moderna, este proceso adquiere un ritmo acelerado y constituye un fenómeno completamente nuevo y contrario al punto de partida del Renacimiento. Este proceso de agotamiento de las energías creadoras del hombre como consecuencia de

su separación del núcleo espiritual de la vida y de la conversión definitiva a la periferia de la misma va acompañado de la muerte de todas las ilusiones humanísticas. La imagen del hombre, su personalidad, forjada por el cristianismo durante el medioevo, vacila y se corrompe. Durante la primera parte del Renacimiento se abre un respiradero a la acción creadora del hombre espiritual, pero, a continuación, el hombre natural, disociado del espiritual, no pudo mantener incólume su personalidad y perdió el contacto con la fuente inagotable de la creatividad. El centro de gravedad del hombre se desplaza hacia la periferia de la vida, y el hombre concentra todas sus fuerzas en la edificación de un reino **[138]** mecanizado y automático. La potenciación de la creatividad humana depende de la manifestación en el hombre del principio profundo, sobrehumano, divino. Cuando el hombre se separa de este principio divino, cuando bloquea dentro de sí el acceso a éste último y se cierra a él, cuando se derrumba en su interior la imagen del hombre, su vida comienza a perder contenido y su voluntad queda sin objeto. La fuente creadora y la meta suprema, que no pueden tener una realidad meramente humana, desaparecen, las fuentes de la creatividad se secan, el objeto de esta creatividad se esfuma. Hay un agotamiento de las fuentes vitales de la creatividad, la cual no tiene únicamente una dimensión humana, sino que es también sobrehumana; se desvanecen los fines y el objeto de la creatividad, los cuales se mueven, como hemos dicho, en la esfera de lo humano y de lo sobrehumano. Todo esto supone una desintegración del hombre, pues él se aniquila a sí mismo por una necesidad interna y se niega a sí mismo al autoafirmarse de un modo exclusivista; son consecuencias necesarias de su no reconocimiento del principio supremo, de su postura de autosuficiencia. Para afirmarse a sí mismo hasta el fondo y no separarse de la fuente y la meta de la creatividad, el hombre ha de afirmar también a Dios. Cuando él no lleva en sí la imagen de la suprema Naturaleza divina, pierde toda configuración, comienza a sucumbir ante los procesos y los elementos inferiores y su naturaleza empieza a desmembrarse en sus diferentes elementos: el hombre comienza a subordinarse a la naturaleza artificial que él mismo ha creado, a la naturaleza de la máquina, y esto lo despersonaliza, lo debilita, lo destruye. Para poder consolidarse, la individualidad y la persona del hombre deben reconocer su vinculación al principio más elevado que hay en ellas mismas, han de reconocer la existencia de un principio diferente, divino. Cuando la persona humana no está dispuesta a admitir nada fuera de sí misma, se autodestruye y se desintegra, permitiendo la irrupción de los elementos inferiores de la naturaleza y reduciéndose a éstos. Cuando no admite nada fuera de sí mismo, el hombre deja de experimentarse a sí mismo, pues para hacerlo ha de aceptar un no-yo, para ser una individualidad auténtica ha de admitir, además de la persona y de la individualidad de los otros, la personalidad divina. Sólo así podrá llegar a comprender verdaderamente su individualidad; por el contrario, una autoafirmación ilimitada que no está dispuesta a admitir nada que esté por encima de ella misma (tal como aparece en el proceso humanístico) conduce a la ruina del hombre. El humanismo se rebela contra el **[139]** hombre y contra Dios. Si no existe nada por encima del hombre, si no hay nada superior a él, si el hombre ignora cualquier principio situado más allá del ámbito humano, no podrá comprender ni aceptar tampoco el propio ser. La negación del principio supremo conduce fatalmente a una sumisión del hombre a los principios inferiores, que no son sobrehumanos, sino subhumanos. Es el resultado inevitable del largo camino del humanismo ateo. El individualismo que no conoce límites ni se somete a nada mina la individualidad. En los últimos frutos de la historia moderna contemplamos la extraña y misteriosa tragedia del destino humano: por una parte, nos encontramos con una nueva idea de la individualidad, desconocida en la época precedente y que descubre una dimensión nueva de la cultura e introduce valores nuevos; por otra, contemplamos un debilitamiento nunca visto de la individualidad humana. Esta individualidad viene destruida por un individualismo ilimitado y desenfrenado, y el resultado efectivo de todo el proceso humanístico de la historia es que el humanismo se transforma en antihumanismo.

Para comprender en toda su viveza este tránsito del humanismo a su contrario, dirijamos nuestra atención hacia dos personalidades claves en los últimos decenios del siglo XIX y principios del XX, dos individuos geniales que pertenecen a polos opuestos de la cultura humana y no tienen nada en común,

dos representantes de actitudes espirituales totalmente diferentes y contrarias, pero que dejaron una impronta igualmente decisiva sobre los destinos de la humanidad: uno, sobre las individualidades más relevantes de la cultura espiritual; otro, sobre las masas humanas. Nos referimos a Nietzsche y a Marx. Estos dos hombres no se encontraron nunca ni en ningún punto, y sus teorías son opuestas entre sí, pero tienen en común una cosa: ambos ponen fin al humanismo e inauguran la era del antihumanismo. En ellos, la autoafirmación del hombre conduce a la negación del mismo, pero por caminos absolutamente diferentes. En Nietzsche, que es a la vez heredero directo del humanismo y víctima sacrificada por los pecados de aquél, el humanismo termina de un modo individualista; en su persona y en su destino, la historia moderna paga por los errores cometidos en los orígenes del humanismo. En Nietzsche, éste termina su historia borrascosa y trágica; lo vemos en las palabras de Zarathustra: «El hombre es una vergüenza y un deshonor que deben ser superados». En Nietzsche, la superación del humanismo por el antihumanismo y el paso de aquél a éste tiene lugar a través de la idea del **[140]** superhombre. En el apogeo de la cultura, el humanismo acaba en la idea del superhombre. En el camino antihumanístico, el hombre es negado, en cuanto vergüenza y deshonor, en nombre del superhombre; aquí encuentra su expresión una exigencia impetuosa y apasionada del superhombre. Pero el modo en que Nietzsche hace el tránsito al superhombre significa la negación del hombre y del valor propio de la persona de la figura humana, un valor que es absoluto. Nietzsche niega lo que fue uno de los más profundos fundamentos de la revelación cristiana, lo que ella introdujo en la vida espiritual: el valor absoluto del alma humana. Para él, el hombre sólo es un momento pasajero, un instrumento para que se manifieste al mundo un ser superior, una cosa que ha de sacrificarse totalmente a este superhombre, algo que viene negado y rechazado en nombre de aquél. Nietzsche se alza contra el humanismo en cuanto que constituye el mayor obstáculo en el camino de la afirmación del superhombre. Aquí tenemos un corte en el destino del individualismo humanístico. Después de Nietzsche, que puso radicalmente de relieve las contradicciones del humanismo, ya no es posible un retorno a éste. El humanismo europeo llega a su fin en las cimas de la cultura espiritual y muere el reino humanístico, el reino de la pura humanidad. Una cultura que desarrolle ciencias y artes humanísticas se vuelve ya imposible. Nietzsche inaugura espiritualmente una nueva era, la cual lleva consigo la más profunda crisis del humanismo. Las corrientes espirituales profundas surgidas después de Nietzsche no poseen carácter humanístico y se tiñen claramente de misticismo religioso. Los principios humanísticos pasan de moda y resulta ya imposible llevarlos a la práctica. En el proceso de profundización de la nueva actitud vital viene rechazada y puesta en segundo plano la cultura de tipo humanístico. Este es el derrumbamiento del humanismo en Nietzsche, una de las personalidades más geniales de todas las épocas, cuyo destino trágico marcó el final del humanismo. Pero Nietzsche experimentaba todavía una especie de nostalgia apasionada por el Renacimiento, y el hecho de que las energías del Renacimiento se hubiesen agotado constituía para él motivo de aflicción. Sentía en sí mismo el agotamiento de las fuerzas del Renacimiento y esto lo podemos ver en el modo en que idealiza la figura de César Borgia. Al referirse a esta figura de la época renacentista, Nietzsche trataba de restaurar las energías que se agotaban y de crear en cierto modo la posibilidad de un nuevo Renacimiento. Pero la genial individualidad creadora de Nietzsche no significó un nuevo Renacimiento, **[141]** un retorno vital de aquél, sino su crisis y su final. En Nietzsche, que con tanta pasión y energía afirmó la individualidad creadora, poniendo en ello una audacia apenas igualada por ningún otro, la imagen del hombre se oscurece y aparecen los rasgos de la imagen aún misteriosa pero terrorífica del superhombre, rasgos que apenas se intuyen y en los que existe una cierta esperanza auténticamente religiosa en una condición superior, pero también y al mismo tiempo, la posibilidad de una religión anticristiana, atea, satánica.

En Marx, personaje dotado de una mente extraordinariamente aguda y de una gran energía, en nada semejante a la personalidad artística y seductora de Nietzsche, experimentamos con no menos violencia el final del Renacimiento y la crisis del humanismo. Mientras que en Nietzsche tiene lugar la autonegación individualista del hombre y del humanismo, en Marx acontece la autodescomposición colectivista del humanismo y el derrumbamiento colectivista de la imagen del hombre. Al igual que

Nietzsche, Marx tampoco puede mantenerse en lo humano, en la afirmación del hombre y de su individualidad: también él pasa a lo no humano y a lo sobrehumano, entendidos evidentemente de un modo distinto al de Nietzsche. También Marx niega el valor autónomo de la individualidad y de la persona humana y rechaza las enseñanzas de la revelación cristiana sobre el alma y su valor absoluto. Para Marx, el hombre es sólo un instrumento al servicio de la manifestación de principios no humanos y sobrehumanos y, en nombre de tales principios, declara también la guerra a la moral del humanismo: en nombre de la edificación del reino no humano y sobrehumano del colectivismo es predicada la crueldad para con el hombre y para con el prójimo. Estas dos figuras antípodas, estos dos fenómenos polares, representan dos finales diferentes del período renacentista de la historia, dos consecuencias de la crisis del humanismo, dos formas de degeneración del humanismo en antihumanismo, dos modos de destrucción del hombre. También Marx es hijo de la autoafirmación, de la soberbia del hombre que se rebela contra Dios, que se eleva a sí mismo y a su voluntad a la condición de voluntad suprema. Marx empieza por rechazar metódicamente todo principio sobrehumano: no en vano sus supuestos filosóficos se basan en el antropologismo de Feuerbach, para el cual Dios es una proyección del hombre y los misterios de la religión se reducen, en definitiva, a los misterios de la naturaleza humana. Este camino de la autoafirmación, de la soberbia, de la afirmación de la voluntad humana como voluntad **[142]** suprema, conduce al derrumbamiento interior del hombre. Aquí, como en Nietzsche, quedan delineados los inciertos contornos del advenimiento futuro del superhombre, en cuyo nombre se niega al hombre, así como los inciertos pero terroríficos perfiles del colectivo inhumano en cuyo nombre se procede a la misma negación. El hombre es considerado como un medio y un instrumento al servicio del colectivo inhumano, del que está ausente toda humanidad; la figura humana ha de ser sometida a un nuevo «todo» colectivo que extiende sus horribles tentáculos sobre todos y sobre todo y niega el valor autónomo de todo lo que es puramente humano, de todas las cualidades características del hombre. Para Marx, los preceptos de la moral humanística carecen de valor; esta moral es la vieja moral burguesa del período renacentista de la historia y toda la cultura humanística es, en definitiva, burguesa. En el antiguo reino burgués habían sido proclamados los derechos del hombre, pero este reino está condenado a desaparecer, se descompone, y en su lugar surgirá un reino nuevo, no humanístico ni humano, en el cual existirá una nueva moral y una nueva cultura, no humana ni tampoco humanística, que irá acompañada de un nuevo «arte» y una nueva «ciencia» igualmente no humanas: este es el terrible «colectivo» que ha de venir. En Marx y en Nietzsche aparecen los límites del humanismo en los bajos fondos de la masa y en las cimas de la cultura respectivamente. Estos dos personajes, que dejaron una terrible impronta en los últimos decenios de la vida de la humanidad en Occidente y en nosotros, han aportado algo cuya comprensión será de gran utilidad para entender en su íntima esencia el proceso de degeneración del humanismo. En Marx se vuelve la espalda de un modo definitivo a los más sagrados principios del Renacimiento. Si Nietzsche experimenta todavía nostalgia por las grandes obras del Renacimiento y quiere restaurar sus fuentes, Marx no siente en absoluto esta nostalgia, declara la guerra a las mismas fuentes originarias del Renacimiento y considera todas sus creaciones como la superestructura ideológica de una base económica dominada por la explotación del hombre por el hombre. Las energías del Renacimiento se agotan, la crisis del humanismo llega a su fin. La alegría de vivir, propia del período renacentista de la historia humana, pululante del libre juego de las fuerzas, desaparece y ya no volverá nunca más. En el período siguiente comienzan a vacilar el ideal de la naturaleza y el del hombre, a la vez que la introducción de la máquina en la vida humana adquiere una importancia colosal en la transformación de esta misma vida. El **[143]** cambio que contemplamos en Marx tiene una relación directa con la introducción de la máquina en la vida del hombre; este hecho ha sorprendido a Marx hasta tal punto, que lo coloca en la base de su *Weltanschauung,* lo considera como el hecho fundamental de toda la historia humana y explica su extraordinaria importancia para el destino humano.

El final del Renacimiento depende del hecho de que el proceso de democratización vuelve esencialmente precaria la posibilidad misma de un renacimiento y, en último análisis, la niega, pues el

Renacimiento es, por su misma naturaleza, aristocrático. En nuestra opinión, el humanismo todo y el reino del ideal humanista son, por su misma esencia, aristocráticos. La democratización de la cultura y el acceso a ella de las masas transforma toda la estructura de la existencia y hace imposible este reino humano y aristocrático. Este proceso cambia totalmente la dirección de la historia humana. Al final de la época moderna, en el período de la crisis del humanismo, el hombre experimenta una soledad, un abandono y un aislamiento profundos. En los siglos intermedios, el hombre vivía en el interior de las corporaciones, en un todo orgánico en el que no se sentía átomo aislado, sino parte de un todo al cual estaba ligado su destino. En el último período de la historia moderna, todo esto desaparece. El hombre moderno se aísla y, al transformarse en un átomo separado de la totalidad, siente un terror inexpresable e intenta superarlo reuniéndose en entidades colectivas, a fin de salir de la soledad y del abandono que amenazan con arruinar su existencia y provocan en él un hambre espiritual y material. Por este motivo y de esta atomización nace el proceso de conversión al colectivismo, la tentativa del hombre de crear un principio nuevo que le ayude a salir de su soledad.

El hombre que entra en la historia moderna se siente orgullosamente seguro de sí y de aquí nace su autoconciencia y su confianza ilimitada en sus fuerzas creadoras, en su capacidad de plasmar la vida por medio del arte, en su poder cognoscitivo para penetrar los secretos de la naturaleza. Esta seguridad en sí mismo ha comenzado a debilitarse ya desde hace tiempo para ser sustituida por una conciencia de la limitación de las fuerzas humanas, del poder creador del hombre; aparece entonces la dicotomía del hombre, la autorreflexión del hombre sobre sí mismo. La seguridad y la autoafirmación individuales devienen colectivas, pero la conciencia de la limitación del poder del hombre en los diferentes sectores y la negación de todo lo que es **[144]** sobrehumano y de toda vinculación entre el hombre y lo sobrehumano lleva en último extremo al triunfo de la filosofía positivista. Al afirmarse a sí mismo de un modo exclusivista y al desterrar de sí toda realidad superior a él, el hombre mina, a fin de cuentas, la conciencia del propio poder. Nos encontramos aquí con una de las paradójicas contradicciones del humanismo moderno. Este comenzó afirmando el poder del hombre para realizar creaciones artísticas y científicas, para recrear la sociedad humana en todos los demás sectores; pero esta inmersión exclusivista en sí mismo y este cerrarse a todo lo que es sobrehumano llevó en seguida al hombre a comprender que sus fuerzas no eran ilimitadas. Esta crisis del humanismo había comenzado hacía bastante tiempo y el hombre tenía esta actitud de inseguridad en todos los sectores de la vida. Comencemos por el sector cognoscitivo. El hombre renacentista se abandonaba estáticamente al conocer y abrigaba una fe plena en la cognoscibilidad de los misterios de la naturaleza. El pensaba que el dogma católico ponía límites a su conocimiento y quería liberarse de tal limitación; en la filosofía de la naturaleza, en las ciencias naturales, incluso en la magia, que floreció de diferentes modos durante el Renacimiento, el hombre sentía el poder ilimitado de su capacidad cognoscitiva y no reflexionaba sobre sus instrumentos cognoscitivos ni dudaba de ellos. Este proceso de afirmación exclusiva del poder cognoscitivo del hombre tuvo como consecuencia inmediata el que el conocimiento se separase de los fundamentos religiosos y espirituales supremos a los que estaba ligado durante el medioevo y en el mundo antiguo y precristiano, y empezó a minar los instrumentos cognoscitivos del hombre. Aquí da comienzo el proceso reflexivo que encuentra su expresión genial en Kant. Ya aquí se advierten los síntomas espirituales del final del Renacimiento, ya el *pathos* de Kant es diferente del Renacimiento, ya no es *el pathos* de la alegría de conocer, de la conciencia de las ilimitadas perspectivas del mismo. Kant reflexiona de un modo apasionado sobre los límites del conocimiento y necesita una justificación crítica del mismo. Esta nueva actitud crítica del hombre en el plano cognoscitivo marca ya el comienzo del agotamiento de las energías del Renacimiento. El impulso cognoscitivo renacentista da lugar al impresionante desarrollo de la ciencia que contemplamos en Galileo y en Newton; en cambio, Kant eleva la ciencia natural matematizada a objeto de la reflexión crítica. Esta labor crítica, que comienza por una actitud de duda frente a los ilimitados poderes cognoscitivos del hombre, da lugar a una lucha sin **[145]** cuartel contra el antropologismo y contra los principios humanísticos del conocimiento, lucha que se vuelve especialmente encarnizada en Cohen y Husserl.

Todas estas corrientes, que combaten el antropologismo filosófico, plantean la cuestión de tal manera que convierten al hombre en un obstáculo para la realización del acto cognoscitivo. Uno de los adeptos y representantes de esta corriente filosófica ha afirmado cosas extrañas y, en apariencia, ridículas: la presencia subjetiva del hombre es el máximo acto cognoscitivo no humano, purificado de toda perspectiva humanística (si derivamos este vocablo de la palabra «hombre»). Son los síntomas del final y de la superación del Renacimiento y del humanismo en el sector del conocimiento. Hay que decir que Europa experimenta el final del Renacimiento, y quizá de un modo todavía más claro, a través del positivismo, el cual está hoy superado y no cuenta con grandes defensores, a diferencia de lo que ocurría en el siglo XIX, en el que jugó un gran papel. El positivismo es un fenómeno antirrenacentista y supone una crisis del humanismo. Comte, un pensador mucho más notable de cuanto pueda hacer suponer la corriente positivista que él ha inspirado, constituye un claro fenómeno de retorno a ciertos elementos del medioevo. El positivismo de Comte fue una vuelta a los siglos medievales y una tentativa de poner fin al libre juego de las fuerzas (tan característico del Renacimiento) en los sectores del conocimiento, de la vida espiritual y de la vida social. Comte quiere superar lo que él llama la «anarquía intelectual» ligada a la Revolución francesa; quiere pasar del modelo crítico de la vida al modelo orgánico, es decir, busca una centralización espiritual, una sumisión forzada del hombre moderno a un determinado centro espiritual, como ocurría en el medioevo; quiere poner fin a la arbitrariedad individualista, a la manifestación autónoma y anárquica de las energías creadoras. Al igual que Marx, quiere someter la vida a un determinado centro coercitivo, pero ve este último en la aristocracia intelectual de los sabios. Comte quiere crear una religión positivista, para la cual toma en empréstito todas las formas del culto católico medieval: el culto a los santos positivistas, el calendario positivista, la reglamentación religiosa de la vida, la creación de una jerarquía de sabios; todo esto constituye un retorno a un catolicismo sin Dios. Todas las formas católicas son aprovechadas, pero la fe en Dios es sustituida por la fe en el ser supremo que es la humanidad, en cuyo nombre viene instituido el culto del «eterno femenino». Comte erige un altar a este ser en su propia casa, demostrando así cómo la naturaleza religiosa del hombre **[146]** no puede ser sofocada por ninguna invención positivista. Este es un fenómeno de retorno parcial al espíritu medieval, y el final del individualismo típico de la época renacentista. El positivismo pone límites a las posibilidades cognoscitivas del hombre y no permite que se sobrepasen tales límites, lo cual se opone evidentemente al espíritu renacentista. Al igual que en Comte, en el socialismo utópico de Saint-Simon se advierte este final del Renacimiento. También este socialismo supone una profunda reacción contra la Revolución francesa, la filosofía del siglo XVIII, el humanismo liberal. Si bien es cierto que la religión atea de Comte, al igual que la religión de Saint-Simon, no tienen nada en común con el medioevo, también lo es que Saint-Simon se alza contra la labor crítica hecha por la Ilustración y por la Revolución francesa y quiere crear un sistema de vida semejante al sistema teocrático de los siglos medievales. No es casual que Saint-Simon y Comte tuviesen en alta estima a de Maistre, que representa una reacción genial contra el siglo XVIII y la Revolución y una tentativa de retorno al espíritu medieval; al fin y al cabo, dos pensadores trataron de superar espiritualmente el individualismo. Este fenómeno del Renacimiento que termina acontece asimismo en la vida del estado y también aquí resulta muy interesante. Toda la historia moderna no sólo posterior, sino también anterior a la Revolución francesa, se caracteriza por la existencia de las monarquías humanísticas. El estado de Luis XIV es un estado humanístico. Cuando Luis XIV dijo: «L'état c'est moi», realizó un acto de afirmación de su voluntad humana. El estilo de la monarquía absoluta de Luis XIV y de todas las monarquías de los siglos XVII y XVIII que guardan semejanza con ella, no puede encontrar una expresión más pregnante que la de la autoafirmación humanística. La Revolución francesa respondió a esta autoafirmación del poder monárquico con la autoafirmación humanística de la democracia; el pueblo dijo: «L'état c'est moi»; al rebelarse contra la monarquía, estaba afirmando que el estado era él. A una autoafirmación humanística se contrapone otra, la democracia humanística es la respuesta a la monarquía humanística. Esta última no puede durar indefinidamente y ha de terminar. Cuando el hombre se desliga de los fundamentos sobrehumanos de su vida, cuando se afirman

únicamente los principios humanos del poder, comienza el proceso interior de la revolución, que ha de llevar al hombre al último estadio humanístico: la democracia revolucionaria. En Occidente, este proceso adopta su forma clásica en la Revolución francesa, pero también la caída de la monarquía absoluta rusa se debió **[147]** al hecho de que en ella se desarrolló el proceso de la autoafirmación humana, que llegó al extremo en la monarquía de Nicolás II y que había de provocar el proceso de autoafirmación revolucionaria como castigo natural de la autoafirmación humana de la monarquía. Vemos, pues, que en los estados del período renacentista de la historia aparecen dos fenómenos característicos: la monarquía humanística y la democracia igualmente humanística. Al mismo tiempo, este período se caracteriza por la formación de los estados nacionales en cuanto organismos cerrados. A nuestro entender, ahora estamos entrando en el período de la crisis y del final de los estados nacionales renacentistas. Si la monarquía humanística había de transformarse en democracia humanística, ahora viene el período en el que se tambalean los fundamentos de ambas, y empiezan a manifestarse principios que ya no son humanísticos, sino, en el fondo, no humanos, que se alzan a la vez contra ambas formas humanísticas del estado. El destino de los estados, tanto del ruso (en el que ha tenido lugar la revolución) como de los europeos, entra en un período de crisis profunda. En Occidente, las democracias humanísticas, con su desacreditado parlamentarismo y su mecánica del sufragio universal, están en crisis. Esta crisis se ha iniciado hace tiempo, pues ya se advertía el carácter mecánico de este ordenamiento, su corrupción interior y la imposibilidad interna de vivir de estos principios humanísticos formalistas. Es evidente que ha de surgir un principio orgánico que sustituya a aquéllos. No es casual que empiecen a aparecer concepciones que se remiten al medioevo, por ejemplo, la de la representación corporativa. Esta se basa en la idea de que la sociedad humana ha de componerse no de átomos; sino de corporaciones orgánicas, semejantes a las artes medievales, las cuales han de poseer sus representaciones orgánicas. Es una especie de retorno, sobre nuevas bases, al ordenamiento corporativo medieval. Esta idea va ligada a la crisis del estado parlamentario, que no satisface, en el fondo, a nadie. También en la idea de representación corporativa encontramos elementos válidos y aprovechables. Todos los grandes estados han comenzado a aspirar a una política mundial imperialista. En el imperialismo se lleva a cabo una disociación entre los principios humanísticos y el estado nacional; el imperialismo engendra la voluntad de poder, que al final aspira al dominio universal. En él se halla también en germen el principio del superhombre, el mismo principio que aparece en el colectivismo.

La crisis y el final del Humanismo se experimentan también en el **[148]** ámbito de la vida moral. Por otra parte, asistimos, sin duda, al final de la moral humanística, que era considerada como la más elevada realización de la vida moral de toda la historia moderna. Esta moral humanística va aproximándose a su final a través de toda una serie de fenómenos que acontecen a finales del siglo XIX y principios del XX. Su final definitivo se revela a través de la guerra mundial y de las consecuencias de esta última, pero la moral humanística, con todas sus ilusiones, ha empezado a declinar mucho antes. El golpe más terrible le es inferido por Nietzsche, que puso de manifiesto sus contradicciones. Toda la corriente de cultura espiritual ligada a Nietzsche puso en cuestión los mandamientos del humanismo, de tal manera que el centro de atención ya no se sitúa en el hombre, ni tampoco en sus intereses, su bien o sus necesidades. Esta convulsión que afecta a la moral humanística se manifiesta también en otras direcciones. Por una parte, es indudable que las corrientes anárquico-revolucionarias de origen humanístico destruyen esta moral; por otra, las corrientes místico-religiosas surgidas a caballo de los siglos XIX y XX sacuden asimismo los fundamentos de la moral humanística, asignan a la moral una finalidad sobrehumana y comienzan a negar la autosuficiencia de los principios humanos. El reino humanístico termina, aquel reino de la humanidad del que hablaba Herder, cuando enseñaba que la humanidad es el fin supremo de la historia universal. Este reino humanístico sólo era posible en una situación intermedia y su existencia daba a entender que aún no había llegado la división hasta los estratos últimos y más profundos. Tal reino es posible en los estratos más superficiales de la cultura, cuando la conciencia humana no se plantea aún el problema del destino último de aquélla, cuando todo el edificio cultural mantiene un cierto equilibrio y no

se divide en polos opuestos, ni se descompone en principios contrastantes. Este equilibrio existe en el período humanístico de la historia y hace posible el florecimiento de la cultura. En cambio, cuando se plantea el problema último y extremo, la cultura trasciende los confines humanos y sobreviene la división del reino humano en principios polares opuestos. Entonces desaparece aquel reino humano intermedio. Nietzsche pone fin al humanismo justamente porque plantea el problema último; Marx pone fin al humanismo porque plantea un problema último: el de la «sociabilidad». También la religión humanística se descompone por sí misma, pues formula tareas últimas y definitivas que no pueden quedar confinadas en un reino puramente humano. **[149]**

Hemos hablado ya de Goethe, figura culminante de un reino y de una cultura humanísticos no disociados todavía de los principios divinos y que acoplan de un modo armónico lo divino y lo humano. El humanismo de Goethe tenía un fundamento religioso-interior, pero Goethe, con toda su sabiduría espiritual, se situaba, no obstante, en el reino humano intermedio, su arte sublime y su gran conocimiento de la naturaleza no alcanzaban los últimos límites. En la conciencia de Goethe no había nada de apocalíptico, nada que se refiriese a los destinos últimos del hombre y del mundo; la vida de Goethe fue el florecimiento supremo de la creatividad humana antes del advenimiento de esta nueva sensibilidad para la dimensión catastrófica de la existencia, fue la revelación suprema de la creatividad humanística. Después de él, después de este humanismo genuino en el sentido más elevado de la palabra, después de este humanismo verdaderamente grandioso, ligado a una imagen clara de la naturaleza, el humanismo de la cultura alemana que vive a caballo de los siglos XIX y XX se vuelve cada vez más difícil; comienza el proceso fatal de la corrupción interior, de la dicotomía, de la marcha hacia la catástrofe, de la erupción volcánica en el seno de la historia, y no hay posibilidad ya de volver al grandioso reino humanístico del pasado. El retorno a la moral, al arte y al conocimiento humanísticos se vuelve imposible; en el destino del hombre ha ocurrido una catástrofe irreparable, la catástrofe del resquebrajamiento de su autoconciencia, la catástrofe inevitable que constituye el paso de su autoafirmación humana a su autonegación, la catástrofe del abandono, del desarraigo, de la alienación de la vida natural. Este proceso es la terrible revolución que se desarrolla durante todo un siglo, que pone fin a la historia moderna y que inaugura una nueva era. **[150]**

Capítulo noveno

EL FIN DEL RENACIMIENTO Y LA CRISIS DEL HUMANISMO

La disolución del ideal humano

Ante todo, quisiéramos detenernos en el examen de la crisis a que llega el Renacimiento en el socialismo, una crisis cuyos rasgos son realmente singulares y característicos. El socialismo es un fenómeno de enorme trascendencia y ocupa un lugar importante en la vida de la sociedad humana durante la segunda mitad del siglo XIX y principios del XX. Es un fenómeno que no sólo afecta a la vida económica, sino también al destino de la vida europea, cuyos procesos interiores pone de manifiesto. A nuestro entender, el socialismo es un fenómeno integral, un fenómeno del espíritu, y no un acontecimiento específicamente económico. Pues bien, todos los principios inspiradores del socialismo son profundamente opuestos a los del Renacimiento. La esencia del Renacimiento radica en el hecho de que en él se manifestó la libre sobreabundancia de la creatividad del hombre; en cambio, el socialismo es un fenómeno que se basa no en la sobreabundancia, sino en la indigencia y en la miseria. En él no tiene lugar la puesta en libertad de las energías creadoras del hombre, sino su encadenamiento y su sumisión a un principio coactivo. En el socialismo, el hombre, que había sido liberado, viene encadenado de nuevo a una existencia organizada y regulada de un modo coercitivo. El socialismo es un fenómeno opuesto, por su misma naturaleza, a los *slogans* del individualismo, pero el terreno en que apareció el socialismo y aquél en que surgió el individualismo tienen muchas cosas en común.

En nuestra opinión, en la base del socialismo hay una profunda disociación de la persona, de la sociedad humana, de la sociabilidad; en definitiva, se encuentra en él aquella soledad del hombre que es **[151]** expresión del individualismo. El socialismo es el reverso de la más profunda desunión entre los hombres. Es justamente el horror de quedar abandonados y entregados a merced del propio destino, sin posibilidad de recibir auxilio y sin ninguna vinculación a los demás, lo que impulsa a los hombres a organizar la vida social y el destino de un modo coactivo. Esto indica que el socialismo nace sobre el mismo terreno que el individualismo, que es a su vez el resultado de la atomización de la sociedad humana y de todo el proceso histórico. Si el *pathos* del Renacimiento fue el impulso dado a la individualidad humana, el del socialismo es la creación de un colectivo nuevo, mecánico, que lo somete todo a sí mismo, que dirige la vida toda y la subordina a sus propios fines. El nacimiento de semejante colectivo sobre el terreno de una sociedad atomizada significa el final del Renacimiento y el principio de una nueva época en la vida de la sociedad humana.

No existe ya una vida libre y creadora de la individualidad humana. En el socialismo quedan en segundo plano los principios griegos de la cultura humana. Si en la base de nuestra cultura está el acoplamiento entre los principios judíos y griegos, en el socialismo predominan claramente los principios judíos. El proceso inaugurado con el advenimiento, la victoria y la difusión del socialismo en la cultura europea significa el comienzo de una servidumbre que se mueve en dirección opuesta a la del proceso que dio origen a la historia moderna. Este proceso de esclavización es análogo al que se inició bajo el emperador Diocleciano a principios del medioevo. El principio de que es portador el socialismo es muy semejante al que tiene vigencia en los albores de la edad media. En los principios socialistas más progresistas y revolucionarios encontramos los mismos procesos acontecidos en el mundo antiguo (cuando éste va ya a la deriva) en la época del emperador Diocleciano. En el socialismo se manifiesta un cierto principio reactivo, una reacción interior contra toda la historia moderna, contra todo el período renacentista, caracterizado por el proceso de liberación del hombre, y contra la Revolución francesa. Es importante partir de aquí si queremos comprender el proceso del que nos ocupamos ahora. La inclinación hacia el socialismo no sólo es característica entre nosotros, sino también en toda Europa, en donde, quizá

en forma diversa, tendrán lugar procesos de socialización que han de ser considerados como una reacción frente a los procesos de liberación de la historia moderna, que otorgaron la libertad a la individualidad humana. Aquí **[152]** acontece la autonegación de la individualidad, comienza la huida de sí mismo y la búsqueda de una nueva reunión, de una nueva *sobornost'*, que, en realidad, es una *pseudosobornost'*, pues la época del Renacimiento comenzó por aislar al hombre y abandonarlo a sus propias fuerzas. Aquí se está comenzando a someter todos los sectores de la vida social y cultural a un nuevo centro coactivo. Los fundamentos sobre los que se basaba la sociedad del siglo XIX habían de revelarse contradictorios, inconsistentes, y provocaron la reacción. El humanismo y el individualismo no podían dar solución satisfactoria al destino de la sociedad humana y, por consiguiente, habían de derrumbarse; el ideal renacentista del hombre libre había de ser reemplazado por el ideal antirrenacentista de un nuevo organismo, o mejor, mecanismo, que lo somete todo a sí mismo y lo devora todo.

Si el final del Renacimiento se manifiesta en el socialismo, también lo hace en el anarquismo, que es una corriente extremista dentro de los destinos de la cultura europea. También el anarquismo es, por su misma esencia y por su espíritu, antirrenacentista. Visto desde fuera, el anarquismo da la impresión de ser una teoría animada por el *pathos* de la libertad, que reivindica la libertad, que defiende el principio de la autoafirmación de la persona humana. No obstante, no ha nacido de una sobreabundancia de libertad, ni posee una naturaleza creadora en consonancia con ello, sino que, por el contrario, ha surgido del odio y del deseo de venganza. Para el anarquismo es esencial el *pathos* de la venganza, del odio al pasado, a la cultura pretérita, a lo «histórico». Ahora bien, esta actitud vengativa, este *pathos* del sufrimiento y de la indigencia, es antirrenacentista, no conoce la alegría de la creación propia del Renacimiento. Por esta misma razón, el anarquismo no posee una naturaleza creadora; tal naturaleza no es posible encontrarla en la negación crispada, perversa y vengativa. Esta negación no deja lugar para la creatividad positiva; el anarquismo no conoce ni puede conocer la alegría de la libre creación y por eso, al igual que el socialismo, no tiene nada que ver con el espíritu renacentista. En el anarquismo se lleva a cabo un proceso extremadamente interesante de autonegación de la libertad, en él se afirma una libertad que, en cierto modo, se devora y se aniquila a sí misma desde dentro. No se trata de la libertad que lleva consigo la alegría ante el florecimiento de la individualidad creadora, la alegría del humanismo idealista; es una especie de libertad extremada, sombría y tormentosa, en la cual la individualidad humana se marchita y muere, que traumatiza al **[153]** individuo y, al final, se transforma en violencia. Gran parte de las teorías anarquistas tienden a afirmar formas de colectivismo o de comunismo, véanse, por ejemplo, los programas de Bakunin y Kropotkin. A nuestro modo de ver, es bien evidente que en el anarquismo, corriente extremista de la sociedad europea, se manifiesta también el agotamiento y el final del Renacimiento: el anarquismo no tiene rasgos humanísticos. En él, toda la moral y toda la valoración de las relaciones entre los hombres no es humanística en el sentido en que lo era en Herder, Goethe o Humboldt. En el anarquismo, al igual que en el socialismo, se manifiesta el principio íntimo reactivo, la reacción interior contra el período humanístico renacentista que caracteriza a la historia moderna. En último extremo, el anarquismo es una forma de rebelión contra la cultura, un rechazo de la cultura, con todos sus sufrimientos y desigualdades, pero también con sus grandes logros y conquistas; se la rechaza en nombre de un proceso nivelador que barre todo aquello que se eleva por encima de la media. Esta corriente reactiva, que se manifiesta en el anarquismo y en el socialismo, es una de las formas que adopta la crisis del humanismo y el final del Renacimiento. Los síntomas del final del Renacimiento se manifiestan con singular claridad en las corrientes artísticas más recientes. Se trata de un fenómeno que comenzó hace bastante tiempo; ya en el impresionismo se anunciaba el final del Renacimiento. Todos los procesos analíticos-disociativos que tienen lugar en el arte poseen este carácter antirrenacentista. Pero el verdadero final del Renacimiento, el abandono definitivo de las tradiciones renacentistas lo encontramos en las diferentes tendencias del futurismo. Toda esta gama de tendencias posee como rasgo característico el distanciamiento de todo lo antiguo y significa el final del Renacimiento en el ámbito de la creación artística. El rasgo distintivo de todas estas tendencias futuristas es una profunda convulsión y un

desmembramiento de las formas humanas, una separación de la naturaleza. El *pathos* del Renacimiento era la búsqueda de una naturaleza perfecta, de la perfección de las formas humanas, y en esto consistía su vínculo con la antigüedad. En el futurismo desaparece el hombre como tema supremo del arte y queda desmembrado y desintegrado. Todas las realidades del mundo abandonan su lugar, y el orden global queda trastornado. En la figura humana comienzan a entrar objetos, lámparas, divanes, calles, destruyendo la integridad de su ser, de su imagen, de su personalidad irrepetible, y el hombre se disuelve en el mundo objetivado que lo circunda. Las formas precisas quedan destruidas, cuando **[154]** era justamente la precisión de la forma lo que constituía el fundamento del arte antiguo e inspiró después la creación artística del hombre moderno. Este profundo distanciamiento de la antigüedad y del Renacimiento es reconocible en un artista como Picasso, en su período más interesante, el del cubismo. En Picasso contemplamos el proceso de división, de pulverización, de achatamiento cubista de las formas integrales del hombre, la descomposición del hombre en sus partes constitutivas para penetrar en su interior y buscar allí las formas elementales que lo componen. En el Renacimiento, en cambio, el arte era apercepción integral de las formas del hombre; en la búsqueda de estas formas integrales se imitaba a la naturaleza, en la cual tales formas han sido creadas por el divino Artista; en definitiva, se imitaba al arte antiguo. Picasso se distancia de los modelos de la naturaleza y de la antigüedad y ya no busca el hombre perfecto, integral; ha perdido la capacidad de una apercepción integral y rompe uno tras otro los velos que ocultan la estructura interior del ser natural, excavando cada vez más profundamente y sacando a la luz verdaderos monstruos, que su arte crea con tanta fuerza y expresividad. Puede decirse que todas las corrientes futuristas son mucho menos significativas que la pintura de Picasso y que avanzan cada vez más en el camino de la descomposición. Cuando en un cuadro pegan trozos de papel o anuncios de periódico, o cuando vemos en él trozos de objetos procedentes de la basura, queda totalmente claro que la descomposición ha ido muy lejos y que está en marcha un proceso de deshumanización. La forma humana, al igual que todas las demás formas naturales, muere definitivamente y desaparece. Esta desaparición de las formas humanas integrales es también característica de la obra de Belyi. Esta se parece en muchos aspectos al futurismo, si bien es incomparablemente más significativa que la de la mayor parte de los futuristas; ella marca un profundo distanciamiento de las tradiciones de la antigüedad. En la obra de Belyi, en su importante novela «Peterburg», el hombre se disuelve en la desmesura cósmica, se derrumban y se confunden sus formas, que lo distinguen del mundo de los objetos, comienza un cierto proceso de deshumanización, de mescolanza del hombre con lo no humano, con los espíritus elementales de la vida cósmica. En este arte desaparece la perfección de la forma tal como la entendían la antigüedad y el Renacimiento, y se inicia un proceso nuevo de pulverización del universo: éstos son los principios indudablemente antihumanísticos de la obra de Belyi, en donde avanza cada vez más el proceso de achatamiento y de **[155]** desintegración del hombre en las cimas del arte más reciente. En los últimos productos de la creación artística, el hombre llega a la negación de su propia imagen, deja de ser tema del arte en cuanto ser individualizado, se sumerge y desaparece devorado por las colectividades sociales y cósmicas.

Idéntico final del Renacimiento e idénticos principios antihumanísticos pueden descubrirse también en otras corrientes de la cultura. Por ejemplo, la teosofía tiene un carácter antirrenacentista y antihumanístico, cosa que a primera vista puede no parecer clara, pero que resulta fácil de descubrir si reflexionamos sobre las corrientes teosóficas y ocultistas. En ellas, la individualidad humana queda sometida a las jerarquías cósmicas de los espíritus. El hombre deja de desempeñar el papel central y específico que tenía en el período renacentista y humanístico de la historia, entra en diferentes planos cósmicos, comienza a sentirse guiado por ángeles y demonios. Esta sensación de dependencia de las jerarquías cósmicas crea en el hombre una postura, una concepción de la vida, que hacen imposible, interiormente injustificable e ilícito el juego libre y vivaz de las energías tan característicos del Renacimiento. En una doctrina teosófica y ocultista como la de Steiner, no hay un puesto central y exclusivo para el hombre; en último extremo, el hombre es simplemente el instrumento de la evolución

cósmica, el resultado de la acción de las diferentes fuerzas cósmicas, el punto de intersección de las diversas evoluciones planetarias en el que se reúnen fragmentos de diferentes mundos; el hombre es un momento de la evolución del mundo. Aplicado a la doctrina de Steiner, el término «antroposofía» carece de justificación, pues el carácter y la actitud antirrenacentistas de aquélla están perfectamente claros. Si comparamos al teósofo actual Steiner con Paracelso, teósofo del Renacimiento, veremos con toda claridad la contraposición entre el espíritu renacentista y el antirrenacentista. En Paracelso contemplamos la alegría sobreabundante y creadora de conocer los misterios de la naturaleza, de arrancarle a ésta sus más recónditos secretos; Steiner no vive esta desbordante alegría creadora, sino que, por el contrario, describe el áspero camino de un adiestramiento al final del cual el hombre descubre la propia dependencia de las jerarquías cósmicas. Aparece aquí el sentimiento de una gran esclavitud del hombre, de un proceso vital muy complicado, de su dificultad desmesurada, así como el sentimiento de decepción característico de todos los fenómenos de la sociedad y de la cultura de nuestro tiempo. Incluso en los movimientos **[156]** religiosos y místicos de finales del siglo XIX y principios del XX, que son muy característicos de la época y sustituyen a las corrientes positivistas y materialistas, se revelan rasgos típicamente antirrenacentistas y antihumanísticos. Contemplamos en ellos la búsqueda apasionada de un centro espiritual de la vida, la conciencia de la necesidad de subordinarse a algo y de la imposibilidad de continuar viviendo en un libre despliegue de fuerzas creadoras no sujetas a nada ni reguladas por nada; aquí tiene lugar la conversión a fundamentos espirituales semejantes a los del medioevo, en oposición a aquellos principios que habían dominado todo el período de la historia moderna renacentista. Si una característica fundamental de este período era la gran libertad intelectual que había ido desarrollándose progresivamente, al final esta libertad se pierde. A través del ejercicio de esta libertad intelectual ilimitada, el hombre ha agotado, por así decirlo, sus energías intelectuales, y comienza a esclavizarse a sí mismo, a negar los resultados del esfuerzo intelectual realizado por él a lo largo de toda la historia moderna.

Comienza así la gran crisis de creatividad y de cultura cuyos síntomas continúan multiplicándose en los últimos decenios. Una crisis de creatividad que muestra, por una parte, un ansia temeraria, quizá nunca vista, de crear, y, por otra, una impotencia y una incapacidad de llevar a cabo una creación, juntamente con un sentimiento de envidia hacia las épocas más integrales de la historia de la cultura. Se descubren las contradicciones interiores que resultaron del período renacentista, en virtud de las cuales todos los frutos de la creatividad resultan insatisfactorios y no conformes al propósito creador. Esto último supone un rudo golpe a la posibilidad de crear una vida y un ser nuevos; por el contrario, las realizaciones creadoras denuncian una caída en vertical motivada por su deseo de fabricar los productos diferenciados de la cultura. Mientras que el impulso creador tiende a producir un ser nuevo, el resultado es una poesía, un cuadro, una obra científica o filosófica, una nueva legislación, una nueva ética. Todos los productos de la actividad creadora del hombre llevan la impronta de la pesantez terrestre, no tienen nada que ver con un ser superior o la vida superior y adoptan formas que no responden al impulso creador y decepcionan profundamente a su creador. Aquí está la contradicción fundamental de la creatividad humana, que en nuestro tiempo se ha vuelto especialmente aguda. En nuestra opinión, es evidente que el aspecto más válido y profundo de nuestra época es el haber tomado conciencia **[157]** hasta el fondo de esta crisis de la creatividad. Los hombres del Renacimiento crearon jubilosamente sin advertir la amargura que lleva consigo el que la creación humana no sea capaz de aquello que se propone. Cuando los grandes artistas del Renacimiento pintaban sus cuadros, experimentaban un gozo ante su creación no envenenado aún por la dicotomía de la conciencia, y esto les otorgaba la posibilidad de ser grandes artistas. En cambio, las más importantes corrientes de nuestro tiempo llevan la impronta de una profunda insatisfacción interior, de un intento atormentado de romper las cadenas que aprisionan a la creatividad humana.

Grandes personalidades creadoras, como Nietzsche, Dostoievsky e Ibsen, tuvieron conciencia de la tragedia de la creatividad, fueron atormentadas por esta crisis interior de la creatividad, por esta imposibilidad de crear aquello que se propone el impulso creador. Son los síntomas del final del Renacimiento,

manifestaciones de la contradicción interior que hace ya imposible el libre juego renacentista de las fuerzas humanas que crearon la ciencia y el arte, las formas del estado, de la ética, de la legislación y todo aquello que apareció en el Renacimiento. En la actualidad aflora un desdoblamiento y una desintegración interiores desconocidos en la época anterior, en el período renacentista. Desde el fondo de la cultura humana se alzan ciertos elementos de barbarie que impiden una creación ulterior de cultura clásica, de formas clásicas en el arte, en la ciencia, en el estado, así como en los usos y costumbres. Se aproxima el final del reino de la cultura; hay explosiones internas, erupciones volcánicas, que ponen de manifiesto las deficiencias de la cultura y el final del Renacimiento en sus diferentes formas. Sobre Europa, que con tanto esplendor floreció durante siglos, que creía detentar el monopolio de la cultura más elevada y la imponía al resto del mundo, a menudo por la violencia, se proyectan las sombras del crepúsculo. La Europa humanística se acerca a su fin y comienza el retorno al medioevo; estamos entrando en la noche de una nueva edad media. Una nueva mescolanza de razas y de modelos culturales va a producirse: ésta es una de las conclusiones de la filosofía de la historia que debemos asimilar para saber cuál será el destino de todos los pueblos europeos y de Rusia, y cuál es el significado de este final de la Europa humanística y de esta entrada en una época nocturna de la historia.

En todos los campos y en todos los sectores, la historia moderna, que ha llegado a su fin, experimenta tremendas decepciones en lo que **[158]** se refiere a sus aspiraciones, ilusiones y sueños fundamentales. En cada línea de la historia moderna puede leerse esta desilusión: ninguna de sus aspiraciones se ha realizado, ni en el ámbito del conocimiento (ciencia y filosofía), ni en el de la creación artística, ni en el de la vida estatal, ni en el de la vida económica, ni en el de las tentativas por adquirir un genuino poder sobre la naturaleza. Los sueños maravillosos que impulsaban al hombre del período renacentista se han derrumbado. El hombre ha perdido su impulso, ha tenido que adaptarse a la realidad de un modo muy particular. Los sueños del hombre de adquirir un conocimiento ilimitado de la naturaleza le llevaron a descubrir los límites del conocimiento, la incapacidad de la ciencia para desvelar los misterios del ser. La ciencia se banaliza y es destruida por la reflexión crítica. La filosofía queda definitivamente paralizada por el virus de la crítica, del constante dudar de las posibilidades cognoscitivas del hombre. Las corrientes gnoseológicas más recientes no alcanzan ya el conocimiento del ser y se detienen sobre el umbral de un genuino conocimiento filosófico del mundo. La filosofía se desdobla y ya no cree en la posibilidad de alcanzar un conocimiento integral a través del método filosófico. En el ámbito de la filosofía comienza la crisis, la impotencia interior, la búsqueda de fundamentos religiosos, como ocurrió en el período final del mundo antiguo, en el que la filosofía comenzó a teñirse de mística. Lo mismo acontece en el sector del arte. Da la impresión de que el arte sublime y majestuoso de los tiempos pasados ha desaparecido para no volver nunca más; comienza un período de desmembración analítica, de vulgarización, nace el arte futurista, en el cual empieza a disolverse el acto creador y que ya no tiene nada que ver con la auténtica creatividad. La misma dicotomía se manifiesta en las corrientes sociales. Ni la libertad vacía, ni la fraternidad forzada llevan consigo la menor alegría, y los hombres de mayor sensibilidad lo comprenden en seguida. Los ideales de la Revolución francesa se han derrumbado, cada vez se es más consciente de la vaciedad e inutilidad de la democracia, y la humanidad se desengañará pronto del socialismo y del anarquismo. Por ninguno de estos caminos se procurará una solución satisfactoria al destino de la sociedad humana. En una palabra, todos los caminos de la historia moderna llevan consigo un amargo sentimiento de desilusión, un desgarrador contraste entre el ímpetu creador con el que el hombre ha entrado en la historia moderna lleno de energía y de audacia, y la impotencia creadora con la que abandona este período. El hombre llega al final de este período **[159]** profundamente desilusionado, desintegrado, dividido y agotado en su capacidad creadora. Este agotamiento, que va unido al ansia de crear, es un resultado muy característico de la impotencia a la que ha conducido la voluntad de autoafirmación desplegada a lo largo de la historia moderna, una autoafirmación humanística a través de la cual el hombre, que no había querido someterse a nada sobrehumano, pierde su rostro humano y disipa sus fuerzas. Este es un rasgo que nos muestra la semejanza entre el hombre del

final de la era moderna y el del final del mundo antiguo. También entonces se advertía una especie de nostalgia por una creatividad superior, por una vida superior diferente, y, al mismo tiempo, la imposibilidad de realizarla. Todo ello nos lleva a la conclusión de que en la historia humana hay un retorno periódico de los mismos momentos; no es que se dé propiamente una repetición, pues nada de lo que es individual puede repetirse, pero existe una semejanza formal que nos permite comprender nuestra época yuxtaponiéndola a la del final del mundo antiguo y el comienzo de la nueva era cristiana.

Hemos intentado ya explicar este despilfarro de fuerzas realizado por el hombre moderno al hablar del tránsito del medioevo al Renacimiento. Mientras que el medioevo, a través de la ascética, el monacato y la caballería, supo preservar las fuerzas humanas de la disipación y de la disolución, para que pudiesen florecer creativamente al principio del Renacimiento, todo el período humanístico rechazó la disciplina ascética y la subordinación a los supremos principios sobrehumanos. Una característica de este período es justamente el derroche de las energías humanas. Ahora bien, esto había de provocar necesariamente un agotamiento, el cual había de llevar, en último extremo, a una pérdida del centro de gravedad en el hombre que ha dejado de imponerse una disciplina. Una persona de esta clase pierde gradualmente su autoconciencia, su individualidad, su carácter específico, y esto lo percibimos claramente en todas las corrientes de la cultura actual, en el socialismo, en el régimen monárquico, en el imperialismo, en las nuevas corrientes del arte y del ocultismo. En todas se percibe claramente la ruina del ideal humano, la disolución de la personalidad que había sido forjada en el cristianismo y que la cultura europea tenía el deber de seguir forjando. La persona comienza a debilitarse y a perder su configuración interior, su autoconciencia, su sostén espiritual. Así empieza la búsqueda de un centro espiritual al cual ligarse para recuperar las energías perdidas. La individualidad humana siente que a lo largo de los **[160]** caminos de libertad recorridos por ella durante el período renacentista le amenazan un creciente agotamiento y la pérdida de la libertad, y busca principios que estén por encima de ella y le sirvan de guía. La persona humana busca para sí algo sagrado, anhela someterse libremente para reencontrarse a sí misma. Se confirma así la paradójica verdad de que el hombre sólo se conquista y se afirma a sí mismo cuando se somete a un principio superior; sólo en esta dimensión sagrada y sobrehumana encuentra el sentido de su propia vida; por el contrario, el hombre se pierde a sí mismo cuando se desembaraza del contenido sobrehumano y supremo; cuando hace esto, ya no encuentra en sí más que un mundo insignificante y cerrado. La afirmación de la individualidad presupone el universalismo; lo demuestran todos los resultados de la cultura y de la historia moderna en el ámbito de la ciencia, de la filosofía, del arte, de la moral, del estado, de la vida económica, de la técnica. Está probado y demostrado que el ateísmo humanístico lleva a la autonegación del humanismo, a la degeneración del humanismo en antihumanismo, a la negación de la libertad. Así termina la historia moderna y comienza una historia diferente a la que, por analogía, hemos dado la denominación de «nueva edad media». En ella, el hombre ha de ligarse de nuevo para poder integrarse, ha de someterse a aquello que está por encima de él para no perderse definitivamente. Es preciso recuperar, desde una perspectiva nueva, algunos elementos del ascetismo medieval para que la persona humana vuelva a encontrarse a sí misma, para que pueda proseguir en el futuro el esfuerzo cristiano por forjar al hombre, que constituye un momento esencial en el destino de la humanidad. Lo que la edad media ha experimentado desde una perspectiva trascendente ha de ser experimentado ahora de un modo inmanente. Un esfuerzo por parte del hombre para autolimitarse libremente, para imponer libremente una disciplina, para subordinarse de un modo voluntario a la dimensión sagrada que está por encima de él evitará el agotamiento definitivo de sus energías creadoras, llevará a acumular nuevas fuerzas y hará posible un nuevo renacimiento cristiano; para la porción elegida de la humanidad, este renacimiento sólo puede llegar partiendo de un robustecimiento de la persona humana. La edad media se fundamentaba en la renuncia interior al mundo, y en esto consistía su esencia espiritual y su *pathos* supremo. Esta renuncia hizo posible la grandiosa cultura medieval. La idea medieval del Reino de Dios es una idea de renuncia al mundo que conduce al dominio sobre el mundo: es la paradoja fundamental del medioevo, la cual ha **[161]** sido puesta de relieve por algunos historiadores de la cultura

medieval, como Eincken; la negación del mundo por parte de la Iglesia llevó a la idea del imperio universal de la Iglesia. Hemos dicho anteriormente que este propósito no podía ser llevado a término felizmente: la conciencia medieval no había descubierto realmente la libertad del espíritu, y el drama de la historia moderna era inevitable. Pero el proyecto del hombre moderno de dominar el mundo lo hizo esclavo de él. Esta esclavitud le llevó a perder sus rasgos humanos y, por eso, para vencer al mundo exterior y al que lleva en sí, para dejar de ser siervo y llegar a ser realmente señor de sí mismo, ha de pasar por una nueva renuncia. Tal es la situación espiritual del hombre al final de la historia moderna, en el umbral de una nueva era.

A nuestro entender, el hombre tiene ahora ante sí dos caminos. En las cimas de la historia tiene lugar la opción definitiva. El hombre es libre de emprender el camino de la autosubordinación a los principios divinos superiores, robusteciendo así su personalidad, y es libre igualmente de someterse a otros principios, no-divinos y no-humanos (aunque suprahumanísticos), principios que son perversos y tienden a esclavizarlo. He aquí por qué la historia universal es como un despliegue íntimo del Apocalipsis. La personalidad humana, una vez llegada a la cumbre de la historia, no puede soportar el ser esclava de la sociedad y de la naturaleza y, al mismo tiempo, es cada vez más consciente de tal esclavitud. Ella queda esclavizada a la naturaleza y al ambiente social; mediante la máquina, a través del desarrollo de las fuerzas productivas materiales, el hombre intentó dominar los elementos de la naturaleza y, en cambio, se volvió esclavo de la máquina y del ambiente social por él creados. Todo esto es ya visible en el capitalismo y se pondrá también de manifiesto en el socialismo, y es el trágico resultado de toda la historia reciente, su trágico fracaso. Pero este fracaso no significa que la nueva historia carezca de sentido, no implica una valoración definitivamente trágica del destino de la historia; si se entiende la historia universal como una tragedia (y así hay que entenderla), el fracaso tiene un significado profundo. Si se admite que el desenlace de la historia no puede ser inmanente a la misma historia, sino que se sitúa más allá de sus confines, todos los fracasos de la historia cobran un sentido interior profundo y empezamos a comprender que el sentido de la historia no es el de alcanzar las metas que le asignan sus diferentes períodos. Justamente el hecho de que la historia sólo pueda realizar sus designios más allá de sus límites revela su **[162]** profundísimo sentido interior; en efecto, si en un momento cualquiera de la historia fuesen alcanzadas todas sus metas y el hombre llegase a un estado de satisfacción definitiva, este éxito revelaría por sí mismo la insensatez de la historia. Por muy paradoxal que parezca, lo propio de la historia no es encontrar su resolución en un cierto instante, en un cierto período de tiempo, sino permitir manifestarse a todas las energías espirituales y a todas las contradicciones, para que se despliegue la tragedia que ella encierra en todos sus matices y sólo al final se revele plenamente la verdad que da sentido a todo. Sólo entonces este sentido proyectará una luz retrospectiva sobre todos los períodos precedentes; en cambio, el sentido parcial de una de las épocas de la historia nunca podría abarcar la totalidad de la misma. A este respecto hemos de hacer una importante observación: nuestra concepción de la historia como fracaso no significa en absoluto que consideremos a aquélla como absurda, pues, en nuestra opinión, tal fracaso es realmente providencial; él nos indica que la vocación suprema del hombre y de la humanidad es metahistórica, que sólo en la metahistoria es posible resolver todas las contradicciones fundamentales de la historia.

Conviene hacer notar, por otra parte, que en este final del Renacimiento, Rusia desempeña un papel absolutamente único. En Rusia experimentamos el final del Renacimiento y la crisis del humanismo de un modo mucho más agudo que en cualquier otro país de Occidente, pues no hemos vivido el Renacimiento mismo. Aquí radica la originalidad singular del destino histórico de Rusia. A nosotros no nos fue dado experimentar la alegría del Renacimiento, entre nosotros nunca existió un verdadero *pathos* por el humanismo, ni hemos sentido jamás aquel goce ante el libre despliegue de las desbordantes energías creadoras. La gran literatura rusa, que es la creación más importante de que podemos enorgullecemos frente a Occidente, no tiene nada de renacentista en su inspiración. En la literatura y en la cultura rusas sólo hubo un instante, como una llamarada, en la que se vislumbró la posibilidad de un renacimiento: el fenómeno

Pushkin, la época cultural de Alejandro I. Entonces se abrió en Rusia una ventana al Renacimiento. Pero sólo fue un breve período, que no llegó a ser determinante en el destino del espíritu ruso. La literatura rusa del siglo XIX, en cuyos comienzos se sitúa el genio fascinante de Pushkin, no fue pushkiniana, reveló la imposibilidad de un arte y un espíritu pushkinianos. Las creaciones del espíritu ruso han partido siempre del dolor y del sufrimiento; en la base de nuestra literatura hubo siempre un sentimiento **[163]** de compasión, un anhelo de redención de los pecados del mundo y un ansia de salvación. Nunca hemos experimentado la alegría de la creación gratuita. Recordemos a Gogol y las características de toda su obra; contemplamos en ella un destino atormentado y trágico, y lo mismo puede decirse de Dostoievsky y de Tolstoi, los dos genios más grandes de la literatura rusa. Su obra no tiene nada de humanística ni de renacentista. Todo el pensamiento ruso, su filosofía, su actitud moral, el destino del estado ruso, tienen en sí algo de atormentado y de opuesto al espíritu gozoso del Renacimiento y del humanismo. Aquí radica la tremenda paradoja de nuestro destino y se pone de manifiesto una especie de característica fundamental de nuestra naturaleza. A nosotros nos ha sido dado el descubrir la contradicción y la insatisfacción que lleva consigo el humanismo de un modo quizá más agudo que el de los pueblos europeos. Dostoievsky es el personaje más característico y más importante en lo que se refiere a la toma de conciencia del fracaso interior del humanismo. En Dostoievsky, el humanismo sufre su mayor derrota; en este campo, él ha hecho enormes descubrimientos. Precisamente él, que tanto sufrió por el hombre y por su destino, que hizo del hombre el tema central de su obra, pone de manifiesto la inconsistencia interior del humanismo, su tragedia íntima. Toda la dialéctica de Dostoievsky va dirigida contra la esencia del humanismo. Su humanismo trágico es radicalmente opuesto al humanismo histórico sobre el que estaba fundado el Renacimiento y que profesaron los grandes humanistas de Europa.

Estas particularidades específicas del Oriente ruso configuran también su misión singular en la constatación del final del Renacimiento y del humanismo. Fue justamente a Rusia a la que le fue dado descubrir aquí algo peculiar, fue precisamente en ella en donde encuentra su expresión un pensamiento que tiene como tema fundamental el destino final de la historia. No es casual que, en las cimas de la filosofía religiosa rusa, el pensamiento se haya vuelto siempre hacia el Apocalipsis. Comenzando por Caadaev y los eslavófilos, y continuando con Vladimir Soloviev, Leontiev y Dostoievsky, el pensamiento ruso se ocupó siempre de la filosofía de la historia, y esta filosofía tuvo siempre una orientación apocalíptica. También la revolución rusa representa, en su misma esencia, el fracaso del humanismo, y, con ello, nos lleva a la temática apocalíptica. Así nos acercamos a los problemas últimos de la metafísica de la historia, es decir, a los problemas relacionados con el progreso y a los referentes al final de la historia. **[164]**

Capítulo décimo

LA TEORÍA DEL PROGRESO Y EL FIN DE LA HISTORIA

La idea de progreso es fundamental para una metafísica de la historia. Desde finales del siglo XVIII y durante todo el XIX, esta idea jugó un papel decisivo en la *Weltanschauung* de la humanidad europea. No obstante, hay que hacer notar, sobre todo, que esta idea, a pesar de que parece muy nueva y se nos presenta como característica del último período de la conciencia «progresista», tiene raíces religiosas antiguas y muy hondas, como ocurre con todas las verdades, y el hecho de estar esencialmente vinculada a la profundidad misma de la vida histórica nos muestra sus antiguos orígenes. Como hemos explicado reiteradas veces, la idea de progreso no debe confundirse con la de evolución. La idea de progreso presupone que el proceso histórico tiene una *meta* que le da *sentido.* Más aún: la idea de progreso presupone que tal proceso tiene una meta que no es inmanente a él, es decir, que no está dentro de él, ni está ligada a ninguna época concreta, a ningún período del pasado, del presente o del futuro, sino que se eleva por encima del tiempo; sólo así puede dar un sentido a lo que existe de un modo germinal en el proceso histórico. Las raíces antiguas de esta idea son de índole mesiánico-religiosa; se trata de la antigua idea judía del desenlace mesiánico de la historia, del Mesías venidero, de la culminación terrena del destino de Israel, que se transformó en el destino de todos los pueblos, la idea del advenimiento del Reino de Dios, que encierra en sí toda perfección, toda justicia y toda verdad, y que ha de realizarse algún día. Esta idea mesiánica y milenarista seculariza y se transforma en la idea de progreso, es decir, pierde su carácter abiertamente religioso y toma un matiz mundano y, a menudo, **[165]** antirreligioso. Puede decirse con toda razón que la teoría del progreso fue para muchos una religión, es decir, que ha existido la religión del progreso, profesada por los hombres del siglo XIX, y que para ellos ha sustituido a la religión cristiana de la cual habían apostatado. Conviene analizar esta idea, que tantas pretensiones religiosas tiene, a fin de poner de manifiesto sus contradicciones internas fundamentales.

En el último período de la conciencia humana, la fe en el progreso fue minada por la duda, los ídolos del progreso se derrumbaron y esta idea comenzó a ser sometida a duras críticas. La contradicción fundamental que hay que poner de relieve en la teoría del progreso, y que aparece bien clara a la luz de nuestra metafísica de la historia, consiste en su infundada conexión con el problema del tiempo, con el pasado, el presente y el futuro. La teoría del progreso es, ante todo, completamente falsa, injustificada desde el punto de vista científico, filosófico y moral, es una adoración del futuro a expensas del presente y del pasado. La doctrina del progreso constituye una profesión de fe, una creencia, pues es imposible fundamentarla a partir de las ciencias positivas; en efecto, tal fundamentación sólo podría hacerse a través de la teoría de la evolución, en tanto que el progreso sólo es, en definitiva, un objeto de fe y de esperanza. La doctrina del progreso es realmente «garantía de cosas que no vemos», es decir, del futuro, y «fundamento de lo que no esperamos». Pues bien, con esta fe y esta esperanza ligadas a la teoría del progreso es imposible resolver el problema más trágico de la metafísica de la historia, el problema del tiempo. Hemos explicado ya la importancia central del tiempo para la metafísica de la historia y hemos intentado mostrar la naturaleza inmutable del mismo, que se divide en pasado y futuro y que es imposible apresar, y en la cual toda realidad queda pulverizada, desintegrada y desgarrada. La doctrina del progreso está también sujeta a este desgarramiento. Ella presupone que las metas de la historia universal serán conseguidas en el futuro, que, en la historia y en el destino de la humanidad llegará un cierto momento en el que se alcanzará una situación de perfección suma y en la que se resolverán todas las contradicciones de la historia humana. Así lo han creído Comte, Hegel, Spencer, Marx. Pero esta suposición, ¿es verosímil? ¿Qué motivo tenemos para creerlo así? Y, en el caso de que lo tuviésemos, ¿por qué esto ha de suscitar en nosotros el entusiasmo, por qué ha de ser aceptado por nosotros como una moral, por qué una esperanza de este tipo ha de ser para nosotros motivo de gozo? No hay razón alguna para **[166]** todo esto, a no ser el hecho de que la doctrina del progreso lleva en sí de un modo inconsciente una cierta esperanza religiosa en el desenlace feliz de la historia universal. Es la esperanza en que la tragedia de la historia tendrá un final. Superar esta tragedia es la meta del progreso, pero sus teorías

positivistas del siglo XIX sofocan y excluyen adrede este tipo de esperanza y de creencia religiosa. Más aún, los teóricos del progreso contraponen la fe y la esperanza en el progreso a las creencias y esperanzas religiosas. Pero si de la idea del progreso se excluye radicalmente este núcleo religioso, ¿qué es lo que queda?, ¿qué razones hay para admitir el progreso? En efecto, si se lo entiende de un modo positivista, el progreso consiste en el hecho de que en el curso del tiempo, en el que se cumplen los destinos de la historia humana, una generación sucede a otra, la humanidad se eleva hacia una cima que para nosotros es desconocida y extraña, va hacia adelante, se eleva paulatinamente hacia un estadio superior, con respecto al cual todas las generaciones precedentes son como los eslabones de una cadena, es decir, son un medio, un instrumento, y no un fin autónomo en sí mismas. La teoría del progreso transforma a cada generación humana, a cada persona y a cada época de la historia, en medio e instrumento para alcanzar la meta definitiva de la perfección, del poder y de la felicidad de la humanidad futura, que, a fin de cuentas, es algo totalmente ajeno a la totalidad de los hombres y de las épocas anteriores. La idea positivista del progreso es esencialmente inaceptable, es inadmisible desde el punto de vista religioso y moral, pues es incapaz de dar sentido al tormento de la vida, de resolver las trágicas contradicciones y los conflictos que desgarran al género humano, a todas las generaciones, a todas las épocas. Esta teoría sostiene de un modo bien notorio que para la enorme masa, la inmensa mayoría de los hombres de todos los tiempos, no hay más destino que la muerte y la tumba. Todos estos hombres sólo viven en un estadio imperfecto, atormentado, lleno de contradicciones; en contrapartida, sólo existirá una generación afortunada de hombres que, sobre los huesos putrefactos de todas las generaciones anteriores, alcanzará la cumbre de la vida histórica; sólo ella tendrá acceso a la plenitud de la vida, a la felicidad y a la perfección supremas. Las demás generaciones son simplemente un medio para realizar esta vida bienaventurada, esta generación afortunada de elegidos que habrá de nacer en un futuro totalmente extraño a nosotros. La religión del progreso considera a todas las generaciones y épocas humanas como desprovistas de valor y de significado, como **[167]** meros instrumentos al servicio de la generación última. Esta es la contradicción fundamental que encierra la teoría del progreso si la contemplamos desde el punto de vista religioso y moral, y la que la hace inaceptable e inadmisible. La religión del progreso es una religión de la muerte y no de la resurrección y recuperación de todo ser viviente para la vida eterna. No hay ningún motivo para anteponer el destino de aquella generación que en cierto momento aparecerá en la cumbre de la historia y para la cual están preparadas la felicidad y la bienaventuranza, a todas las demás generaciones, a las que sólo han tocado en suerte sufrimientos, tormentos e imperfecciones. Ninguna perfección futura puede justificar los padecimientos de todas las generaciones precedentes. La subordinación de todos los destinos humanos a un banquete mesiánico de la generación que tenga la fortuna de alcanzar la cima del progreso es algo que indigna a la conciencia religioso-moral de la humanidad. La religión del progreso, que se funda en esta adoración de la futura generación feliz, es implacable para con el presente y el pasado, su optimismo ilimitado ante el futuro va acompañado de un pesimismo igualmente ilimitado ante el pasado, y es profundamente contraria a la esperanza cristiana en la resurrección universal de todas las generaciones, de todos los difuntos, de todos nuestros padres y antepasados. La idea cristiana se basa en la esperanza de que la historia terminará con una superación de las tragedias históricas, de todas sus contradicciones, y en que de esta culminación de la historia participarán todas las generaciones humanas, de tal manera que todos los hombres que han vivido en las diferentes épocas serán resucitados para la vida eterna. La idea del progreso característica del siglo XIX sólo admite a este banquete mesiánico a una generación desconocida y afortunada, que es algo así como un vampiro para todas las demás. El festín que esta generación afortunada celebrará sobre las tumbas de sus antepasados, olvidando el trágico destino de aquéllos, no puede suscitar en nosotros ningún entusiasmo por la religión del progreso, pues un entusiasmo así sería realmente vil.

El defecto fundamental de la teoría del progreso es el de no ser capaz de resolver el problema del tiempo. En efecto, a la historia universal y a sus contradicciones sólo es posible darles un sentido a través de una victoria sobre el tiempo, es decir, mediante una superación de la disociación entre el pasado, el presente y el futuro, y de la división del tiempo en partes que se combaten y se devoran entre sí. Esta naturaleza corrompida del tiempo ha de ser vencida definitivamente **[168]** para poder encontrar

realmente un sentido a la historia universal. Ninguna doctrina del progreso incluye, sin embargo, este tipo de esperanza, ninguna se plantea esta meta, si se mueve en esta línea. La teoría del progreso no tiende a encontrar el sentido de la historia humana en una dimensión supratemporal, en la eternidad, en la unitotalidad, más allá de los confines de la historia, sino que, por el contrario, opina que este problema puede resolverse dentro de la historia, en un cierto instante del tiempo futuro, el cual juega frente a todos los demás instantes el papel de vampiro devorador, ya que el futuro destruye y aniquila al pasado. La teoría del progreso basa su esperanza en la muerte. El progreso ya no es vida eterna, resurrección, sino muerte eterna, destrucción eterna del pasado por el futuro, de la generación precedente por la que sigue. La bienaventuranza omniabarcante vendrá en un cierto instante futuro, siendo así que todo instante está desgarrado, fragmentado, devora al pasado y es devorado por el futuro. Esta contradicción que lleva consigo el tiempo invade toda la doctrina del progreso y la destruye; al fin y al cabo, esta doctrina lleva la impronta del siglo XIX y refleja el estado de conciencia de la humanidad europea de esa época, con todas sus limitaciones. Esta teoría ha surgido en una época determinada y no posee una verdad inalterable y eterna, si prescindimos de la verdad que inconscientemente encierra en cuanto esperanza religiosa deformada en el sentido último de la historia humana.

Estrechamente ligada a la doctrina del progreso y a sus esperanzas está la expectativa utópica de un paraíso en la tierra, de la bienaventuranza terrena. Esta utopía del paraíso en la tierra, que es una deformación y distorsión de la idea religiosa del advenimiento del Reino de Dios sobre la tierra al final de la historia, es decir, un milenarismo inconsciente, es desmentida continuamente, tanto en el terreno del pensamiento como en el de la praxis vital. La utopía del paraíso en la tierra encierra las mismas contradicciones fundamentales que la doctrina del progreso, pues también ella presupone el advenimiento de un cierto estadio perfecto en el tiempo, en el marco del proceso histórico. Ella presupone la posibilidad de encontrar un sentido al destino histórico de la humanidad en el ámbito de aquel círculo cerrado de las fuerzas históricas en el que se desenvuelve la historia de los pueblos y de la humanidad. Cree posible una superación inmanente de la tragedia de la historia universal y el advenimiento de un estado perfecto. Como toda teoría del progreso, se basa en una falsa concepción del **[169]** tiempo, defiende la errónea tesis de que la tragedia del tiempo puede ser superada en el futuro. La utopía del paraíso en la tierra, que, según unos, ha de realizarse pronto, y, según otros, está aún muy lejana (lo cual tiene escasa relevancia para la cuestión que ahora planteamos), sitúa el estado perfecto y bienaventurado en el futuro, sin haber asumido el pasado en toda su plenitud. La utopía del paraíso en la tierra sostiene que todo el proceso histórico constituye únicamente una preparación, un medio para su realización. La felicidad y perfección terrenas de aquellos afortunados que nacerán en alguna parte al final del proceso histórico justificaría los sufrimientos y tormentos de todas las generaciones humanas precedentes. La utopía del paraíso en la tierra cree posible alcanzar un estado absoluto en medio de las condiciones relativas de la vida terrena e histórico-temporal; pero, por su misma naturaleza, la realidad terrena no puede contener en sí la vida absoluta. Esta no puede encerrarse en modo alguno en esta realidad, comprimida y limitada por todas partes. La utopía del paraíso en la tierra es una creencia: si esto no ha sido posible hasta ahora, vendrá un momento en el que se alcanzará algo absoluto y definitivo en el marco de la realidad histórica y relativa. Esta utopía no afirma la superación de los confines y de los límites de la realidad histórica en un plano diferente del ser, en una especie de cuarta dimensión que relativiza las otras tres, en sí limitadas; ella sostiene que en nuestro espacio tridimensional se halla contenida enteramente la cuarta dimensión, la de la vida absoluta. Aquí está la contradicción metafísica fundamental que la vuelve inconsciente. Tal utopía, en lugar de intentar alcanzar la vida absoluta mediante una transformación de la historia terrena en historia celestial, presupone que el destino humano halla su sentido último dentro de nuestra realidad terrena y relativa, de nuestras dimensiones limitadas; esta utopía quiere encerrar en nuestra realidad terrena la perfección y la bienaventuranza absolutas, que sólo pueden ser alcanzadas en una realidad diversa, celestial, en una cuarta dimensión. El pensamiento filosófico y la conciencia religiosa muestran las insuficiencias radicales de esta teoría, que varias doctrinas sociales y filosofías de la historia han hecho suya. El carácter profundamente trágico y bipolar de todo el proceso histórico se ha vuelto cada vez más notorio. En la historia no existe ningún proceso que avance en línea recta hacia el bien y hacia la

perfección y en virtud del cual cada generación es superior a la precedente. En la historia tampoco se da una progresión constante de la felicidad humana, sino únicamente una manifestación **[170]** trágica y progresiva de los principios interiores del ser, de los luminosos y de los oscuros, de los divinos y de los diabólicos, del bien y del mal. El sentido interior del destino histórico de la humanidad radica en este proceso de manifestación y clarificación de todas las contradicciones. Si se puede hablar de un cierto progreso en la historia de la conciencia humana, este consiste en la agudización de la conciencia como resultado de la manifestación de esta trágica contradicción interior del ser humano; pero en ningún caso se puede hablar de un crecimiento constante de lo positivo a expensas de lo negativo, como afirma la teoría del progreso. En el proceso histórico se entremezclan los diferentes principios; este proceso encierra en sí los principios más contradictorios. Si se piensa que el progreso es un aproximarse a la vida divina absoluta, es erróneo concluir que las generaciones que aparecerán en la cima de la historia estarán especialmente próximas al Absoluto, en tanto que todas las demás, o están muy alejadas de esta fuente de la vida divina o no tienen ligazón alguna con la misma, o bien, sólo están en relación con ella en cuanto que son instrumentos de la última generación de la historia. Es más lógico pensar, como hizo Ranke, que todas las generaciones humanas tienen, cada una por su cuenta, una relación con el Absoluto, que todas se aproximan a la Divinidad, lo cual está en consonancia con la justicia y la verdad divinas. Si sólo las generaciones que se encuentran en el apogeo del progreso fuesen admitidas a los misterios de la vida divina, esto sería una gran injusticia. Semejante teoría del progreso nos llevaría a dudar de la existencia misma de la divina Providencia, pues un Dios que privase de su cercanía a todas las generaciones humanas para admitir únicamente a su presencia a la generación que se sitúa en la cumbre de la historia sería un vampiro, sería un Dios injusto y violento para con la inmensa mayoría de la humanidad. Por este motivo, Iván Karamazov devuelve a Dios su entrada. En realidad, nada de esto acontece: cada generación es un fin en sí misma, lleva en sí su propio sentido y justificación; este sentido se halla contenido en los valores que crea y en los impulsos espirituales que la acercan a la Divinidad; ella no es un simple medio o instrumento de las generaciones sucesivas. Por otra parte, los hombres del siglo XIX, ¿no están quizá más lejos de Dios que los de los siglos anteriores?

Existe otra objeción de carácter científico-positivo contra la doctrina habitual del progreso, una objeción que alcanza a esta teoría en sus mismos fundamentos. Si observamos los destinos de los pueblos, **[171]** de las sociedades y de las culturas a lo largo de la historia, vemos que todos ellos pasan por varios períodos: nacimiento, infancia, adolescencia, apogeo, y después, envejecimiento, senilidad, decadencia y muerte. Todas las grandes culturas nacionales y toda la sociedad están sujetas a este proceso de envejecimiento y de extinción. Los valores de la cultura son inmortales, en ella hay un principio que no muere, pero los pueblos, en cuanto organismos vivos que consuman su destino a través de la historia, son mortales; tras el período de su máximo esplendor comienza un proceso de decadencia y de envejecimiento. Todas las grandes culturas vivieron tal proceso. La objeción más fundada contra la teoría del progreso es el descubrimiento de una gran cultura perteneciente al año 3000 a. C, la babilónica, que alcanzó un elevado grado de perfección, anticipando y, en muchos casos, superando, a la cultura del siglo XIX. La cultura babilónica murió y desapareció casi sin dejar rastro; durante mucho tiempo, ni siquiera se sospechó su existencia, que sólo se descubrió gracias a las excavaciones arqueológicas y a una serie de nuevos métodos de investigación, y que hizo nacer la moda del pambabilonismo. Esto impulsó a un gran historiador, como Meyer, a negar decididamente la existencia de un progreso humano puramente ascendente y a admitir que la evolución sólo se da en tipos muy determinados de cultura, en los cuales las culturas sucesivas no siempre se elevan ni siquiera a la altura de las precedentes. Estas consideraciones no deben llevarnos a sacar conclusiones pesimistas, pues carece de sentido adoptar una actitud de optimismo y de orgullo o definir la propia actividad partiendo exclusivamente de una sobrevaloración de las generaciones futuras. La convicción de que ellas son más perfectas que las pretéritas no tiene fundamento alguno. Si vamos al fondo de la cuestión, veremos que no hay ninguna razón para afirmar que la generación presente (aunque el término sea un tanto ambiguo y problemático, dado que el «presente» apenas dura un instante), o bien la que nacerá dentro de cincuenta o cien años, tiene más valor para nosotros y es más real que las generaciones pretéritas que vivieron hace cincuenta, cien o cinco mil años.

Si dividimos el tiempo en presente, pasado y futuro, no tenemos ninguna razón para afirmar que el futuro es más real que el pasado. Desde el punto de vista del presente, el futuro no es más real que el pasado, y nuestra actividad creadora ha de llevarse a cabo no en nombre del futuro, sino de aquel eterno presente desde el que futuro y pasado son una misma cosa. El pasado ya no existe, a no ser en nuestra memoria; el futuro **[172]** aún no ha llegado, y no sabemos si llegará. En cierto sentido, puede decirse que el pasado es más real que el futuro, y que aquellos que nos han dejado son más reales que los que están por nacer. Uno de los más tristes prejuicios de la religión del progreso profesada en el siglo XIX presupone que existirá un futuro en el que vivirán generaciones para las que hemos de preparar una vida superior, y que es esto lo que ha de dar sentido a nuestra vida, lo que ha de darnos la alegría y el orgullo de vivir. Pero esta concepción del mundo es inadmisible para nosotros, y, por consiguiente, hemos de rechazar categóricamente las esperanzas, expectativas y creencias ligadas a ella. A través de nuestra fe y de nuestra esperanza, que nos elevan por encima del instante presente y nos hacen tomar conciencia del destino histórico global y no sólo del presente, encerrado en sí mismo, hemos de superar definitivamente este tiempo desgarrado y corrompido, el tiempo que se divide en pasado, presente y futuro, e incorporarnos al tiempo verdadero, que es la eternidad. Todas nuestras creencias y expectativas han de estar ligadas al hecho de que los destinos humanos encuentran su sentido en la eternidad, y hemos de vivir, no en función de un pasado enclaustrado en sí mismo, sino de la eternidad. No nos corresponde a nosotros juzgar y decidir sobre cuál será el resultado de nuestra actividad creadora en un tiempo dividido, es decir, en el futuro; eso sólo lo podrán juzgar otras generaciones. Nuestra misión en cada período, en cada instante de nuestro destino histórico, es definir nuestra actitud ante la vida y ante las tareas históricas a la luz de la eternidad, situándonos en cada momento ante el tribunal de la eternidad. Cuando contemplamos el destino humano e histórico desde la perspectiva de la eternidad, el futuro ya no se nos muestra como más real que el pasado, ni el presente tiene para nosotros más realidad que el pasado y el futuro, pues todo tiempo dividido es pecaminoso y corrompido ante el tribunal de la eternidad. La religión del progreso quería sublimar y legalizar esta pecaminosidad y esta corrupción.

Las pecaminosas contradicciones inherentes a la teoría del progreso ponen de manifiesto la inconsistencia interior y la falsedad de los supuestos humanísticos en que se basa. El humanismo de la época moderna se fundaba en principios que no orientaban al hombre hacia la eternidad, sino que lo sometían al curso del tiempo terreno, con todos sus desgarramientos; por eso eran incapaces de dar sentido a la vida humana, a la historia universal. Estos supuestos humanísticos encerraban una contradicción y una insuficiencia internas que habían **[173]** de manifestarse antes o después. Este último hecho es lo que hemos dado en llamar la crisis del humanismo y el fin del Renacimiento. En adelante, ya no podemos aceptar la idea humanística del progreso. Esta idea dominó en el período humanístico de la historia, y durante todo el siglo XIX se aceptó plenamente. La doctrina del progreso, en su forma irreligiosa, separada del núcleo religioso, no es otra cosa que una sistematización y un desenvolvimiento teórico del supuesto humanístico fundamental de que el hombre puede bastarse a sí mismo, es capaz de dar sentido al propio destino mediante sus propias fuerzas, es decir, permaneciendo en la inmanencia, y no tiene por qué recurrir a fuerzas divinas o a metas trascendentes para dar sentido a su vida. Si en la doctrina del progreso se manifiesta la falsedad de los supuestos humanísticos y de sus ilusiones, hay que reconocer, por otra parte, que el humanismo ha tenido ciertos resultados positivos. A nuestro modo de ver, el humanismo encerraba en sí un principio positivo que ha de ser decisivo para el destino futuro del hombre y de su historia. El hombre había de pasar por el estadio de la autoafirmación y de la autosuficiencia humanísticas, había de poner libremente de manifiesto sus energías y experimentar en su propia carne a dónde lleva este tipo de humanismo. En el humanismo se manifestaron los poderes del hombre, que por sí mismos no pueden llevar a resultados positivos, pero este descubrimiento tendrá una enorme importancia para el destino ulterior de la humanidad, cuando la historia pase del período humanístico a otro diferente, cuyas características desconocemos, pero en cuyo umbral ya estamos. En los impulsos espirituales de la cultura humanística existía en potencia una nueva revelación religiosa, en la misma genialidad de este período se encerraba algo así como una espiritualidad.

La historia es realmente la marcha hacia un mundo diferente, y aquí radica su contenido religioso,

pero el advenimiento de un estado absoluto y perfecto es imposible dentro de la historia, que sólo puede encontrar sentido más allá de sus propios confines. Esta es la conclusión fundamental y principal a que nos lleva la metafísica de la historia, éste es el secreto que encierra el proceso histórico. La humanidad se esfuerza por encontrar sentido a la historia a lo largo de las distintas épocas; cuando los resultados a que llega no responden a lo que esperaba y comienza a advertir que su movimiento en el interior de la historia le lleva a un callejón sin salida, la humanidad empieza a tomar conciencia de la imposibilidad de hallar aquel sentido dentro del **[174]** mismo proceso histórico y a comprender que sólo es posible encontrarlo en una dimensión trascendente. Para poder hallar el sentido de la historia, cuyo desenvolvimiento está indisolublemente ligado a la naturaleza del tiempo, hay que cambiar radicalmente de perspectiva; hay que abandonar las tentativas de dar sentido a la historia permaneciendo en el devenir temporal y salir de los límites de la misma, hacia la metahistoria, introduciendo en el ámbito cerrado de la historia fuerzas transhistóricas, es decir, incorporando al devenir terreno y fenoménico un acontecimiento nouménico y celestial: la segunda venida de Cristo. La idea fundamental de la que proviene la metafísica de la historia y que, al mismo tiempo, es también su supuesto fundamental, es la idea del fin inevitable de la historia.

Si contemplamos el proceso histórico desde el punto de vista de una realización inmanente de los cometidos que en él se plantean, es decir, desde una perspectiva interior al tiempo mismo, no podemos menos de llegar a las conclusiones más desesperadas y pesimistas, ya que, desde este punto de vista, hay que reconocer el fracaso de todas las tentativas realizadas en este sentido a lo largo de la historia. Y, si en épocas anteriores, todo ha acabado en un enorme fracaso, no hay razón alguna para pensar que las cosas serán diferentes en el futuro. Ningún proyecto planteado dentro del proceso histórico ha tenido éxito, nunca se ha realizado plenamente lo que se consideraba como meta o idea directriz de una época histórica, la tarea o misión que se habían impuesto a sí mismos los hombres de esa época. Si consideramos el proceso histórico en su totalidad, vemos que su fracaso radical (que tanto nos sorprende) consiste en no haber sido capaz de edificar el Reino de Dios; si el Reino de Dios como sentido último del destino humano fue la meta del proceso histórico, hay que aceptar que este Reino no se ha realizado nunca, ni ha habido una aproximación a él. Si contemplamos por separado los distintos períodos de la historia y las metas que se han propuesto, hemos de constatar la profunda división que los corroe y el fracaso en la realización de tales metas. Si consideramos la totalidad del período humanístico moderno, nos vemos sorprendidos por su fracaso total, pues el Renacimiento no colmó las expectativas que había despertado. Así aparece claramente la imposibilidad de un renacimiento dentro del mundo cristiano: la dicotomía que lo invade hace imposible conseguir la meta integral que se había propuesto la mentalidad renacentista; el contenido del mundo cristiano no puede ser estructurado recurriendo a los moldes de la antigüedad. **[175]** Idéntico fracaso tuvieron la Reforma, que se había propuesto la grandiosa meta de afirmar la libertad religiosa y, en cambio, condujo a la ruina de la religión, y la Revolución francesa, que, en lugar de instaurar la fraternidad, la igualdad y la libertad, estableció la sociedad burguesa del siglo XIX. La Revolución puso de relieve contradicciones que fueron desarrollándose a lo largo de todo el siglo XIX y desenmascararon definitivamente la falsedad de toda la ideología que llevaba consigo. En lugar de la fraternidad, de la libertad y de la igualdad entre los hombres, nacieron nuevas formas de desigualdad y de odio entre ellos. De igual modo, puede afirmarse de antemano que las ideas y metas fundamentales que inspiran a nuestra época también acabarán en fracaso; el socialismo que se intenta implantar y que probablemente tendrá un importante papel en el período histórico en que estamos entrando es irrealizable. Sus resultados serán totalmente diversos de los que esperan los socialistas y pondrá de manifiesto nuevas contradicciones inherentes a la vida humana, las cuales provocarán el fracaso de los ideales planteados por el movimiento socialista. El socialista nunca liberará al hombre de la esclavitud que representa el trabajo, liberación que Marx quería lograr mediante la reglamentación del mismo, tampoco conducirá jamás al hombre a la riqueza, ni realizará la igualdad entre los hombres, sino que provocará nuevas enemistades entre ellos, nuevas divisiones y formas inauditas de opresión. Tampoco el anarquismo, que es un rival del socialismo, obtendrá mejores resultados; nunca podrá realizar aquella libertad ilimitada y sin freno que invoca; en cambio, pondrá de manifiesto una servidumbre todavía mayor. En sustancia, puede decirse que ninguna revolución histórica ha conseguido sus objetivos, pues, aunque tales revoluciones constituyeron un

momento importante en el destino de los pueblos, un momento inevitable al que llevó todo el destino precedente y que fue determinante para el destino ulterior, nunca resolvieron los problemas de sus respectivas épocas; esto no ha ocurrido ni ocurrirá jamás. En último extremo, hay que reconocer que sólo la experiencia de los grandes fracasos históricos aportó frutos, porque reveló a la humanidad algo nuevo. Por lo general, los resultados fueron absolutamente diferentes de los que se esperaban, y las revoluciones provocaron un movimiento contrario de reacción; pero, justamente en esta última se manifestó algo nuevo y tuvo lugar una reconsideración de la experiencia vivida, a pesar de que las reacciones iban acompañadas de una serie de fenómenos negativos y, en parte, hicieron retroceder a las sociedades humanas. Así, la **[176]** reacción espiritual de principios del siglo XIX fue uno de los resultados más positivos de la Revolución y dio origen a un movimiento de renacimiento espiritual. El comienzo del siglo XIX tuvo una gran importancia, pero no respondía a los objetivos sociales que se había planteado la Revolución. Más aún: incluso el cristianismo, que es el máximo acontecimiento de la historia universal, el corazón de éste y la clave para explicar su enigma, que inauguró una nueva era y fue determinante para el destino global de la humanidad, tiene una historia que, en sí misma, es un fracaso. Muchos enemigos del cristianismo lo afirman con envenenada alegría y lo proclaman a los cuatro vientos, como si ello fuese la mayor objeción que pueda hacérsele: el cristianismo ha sido un fracaso y jamás podrá implantarse sobre la tierra. Pero esta afirmación, considerada desde una actitud espiritual diferente, puede significar algo completamente distinto. En efecto: el cristianismo ha fracasado en la historia, al igual que todo lo demás; los objetivos planteados por la fe y la conciencia cristianas nunca fueron llevados a la práctica a lo largo de los dos mil años de la historia cristiana, ni serán nunca realizados en el ámbito del tiempo y de la historia humanos, pues sólo pueden serlo a través de la victoria del tiempo sobre la eternidad, del tránsito a la eternidad, de la superación de la historia en la metahistoria. El fracaso del cristianismo es el hecho que menos se presta a servir de argumento contra su verdad suprema, de la misma manera que el fracaso de la historia no significa en modo alguno su absurdidad, inutilidad y vacuidad internas. Tal fracaso no quiere en absoluto decir que la historia carezca de sentido, que se desarrolle en el vacío, al igual que el fracaso del cristianismo tampoco significa que éste no sea la verdad suprema; la tentativa de utilizar esto como argumento contra el cristianismo es absurda, pues todo intento de elevar el éxito y la realización histórica, inmanente, a criterio de verdad es esencialmente inconsistente. La historia y lo «histórico» poseen una naturaleza tal que hace imposible su realización perfecta en el devenir temporal. Pero la gran experiencia que se adquiere a través de este devenir tiene un enorme significado, incluso prescindiendo de toda realización, y cobra sentido más allá de los límites de la historia. El fracaso en el ámbito terrenal salta dolorosamente a los ojos y nos sorprende grandemente, pero no implica un fracaso definitivo en el más allá: significa simplemente que el hombre y la humanidad están llamados a una realización superior de sus potencias, que trasciende infinitamente todas las metas a las que el hombre aspira en su vida **[177]** histórica. Todos los fracasos de la Reforma y de la Revolución y, en general, de todo lo «histórico», sólo ponen de manifiesto el desgarramiento del hombre, que ha de vivir su propio destino un nivel mucho más elevado que aquél en que se ha movido hasta ahora, a un nivel absoluto. Los fracasos que el cristianismo sufre en el marco de la historia no significan el fracaso del cristianismo en cuanto tal: hablar de fracasos del cristianismo equivale a utilizar una expresión muy poco adecuada, que refleja la imperfección de nuestro lenguaje. En realidad, no se trata de un fracaso del cristianismo, de la verdad cristiana, que permanecerá siempre y sobre la cual jamás prevalecerán las puertas del infierno; se trata, más bien, del fracaso inevitable del mundo relativo, de toda época desgarrada, dividida, de la realidad terrena y limitada. No se trata de un fracaso de Dios, como opinan quienes se sirven de él como argumento contra el cristianismo, sino de un fracaso del hombre, el cual tan sólo indica que el hombre está llamado a elevarse todavía más para realizar sus posibilidades en el ámbito de la eternidad, en una realidad mucho más alta que aquella en que se ha movido hasta ahora. El argumento contra el cristianismo que se basa en tal fracaso es doblemente deformante: la humanidad cristiana, a lo largo de su historia traicionó primero a la verdad cristiana, para después vituperar al cristianismo y atacarlo, afirmando que ha fracasado. Ahora bien, el cristianismo ha fracasado justamente porque apostataron de él los mismos que ahora lo atacan. Tal argumentación es, pues, doblemente falsa.

Sólo es posible crear belleza en este mundo cuando el centro de gravedad de la vida humana se transfiere al otro. En nuestro mundo, las máximas realizaciones de la belleza fueron alcanzadas no porque la humanidad se había planteado metas puramente terrenas, sino porque se había propuesto objetivos que trascendían los límites de la realidad mundana. El impulso que eleva al hombre hacia el otro mundo se ha encarnado siempre en éste a través de la belleza, que es la única realidad superior que nos es accesible en este mundo y que posee siempre una naturaleza simbólica y no cosificada. Si la realización definitiva sólo es posible en una dimensión superior, situada más allá del tiempo y de la historia, la realización simbólica es posible aquí en nuestra realidad terrena, y es un signo de la realidad suprema. Lo vemos, sobre todo, en el arte, pues éste, en cuanto apogeo de la creatividad humana, tiene un carácter simbólico en sus más elevadas manifestaciones, y estas conquistas simbólicas del arte nos dan a **[178]** entender que el hombre ha sido llamado a una realidad diferente, superior.

Al hablar de la historia celeste como prólogo de la terrena y, posteriormente, de la historia moderna, hemos explicado la complicada tragedia del destino humano a partir de la existencia de una doble revelación: la revelación de Dios al hombre y la revelación del hombre a Dios, que es una respuesta a aquélla. Toda la tragedia del ser es la tragedia de la relación libre entre el hombre y Dios, del nacimiento de Dios en el hombre y del hombre en Dios, de la revelación recíproca del uno al otro. El destino histórico del hombre sólo puede entenderse a partir de esta revelación de respuesta del hombre a Dios. A través de su acción y de su destino histórico, el hombre responde a las palabras con que Dios le ha interpelado. Pero el sentido más profundo de esta revelación del hombre a Dios está oculto en su libertad. Sólo una revelación libre del hombre, sólo una creación humana libre puede ser aceptada y acogida por Dios, pues es lo único que responde a la nostalgia de Dios por el hombre. Dios espera del hombre la audacia de la creatividad hecha libremente. Pero en el destino histórico de la humanidad, en la historia humana concreta, el hombre se desvía continuamente del camino de la libertad para entrar en la vía de la constricción y de la necesidad. Toda la historia humana está llena de tentaciones de este tipo, desde la tentación de la teocracia coercitiva católica o bizantina a las del socialismo impuesto. El camino de la libertad es difícil y trágico, porque, en realidad, no existe otro camino tan heroico y atormentado, tan cargado de responsabilidad como éste. El camino de la necesidad y de la coacción es más fácil, menos trágico y menos heroico. He aquí por qué la humanidad, a lo largo de su historia, cae fácilmente en la tentación de cambiar el camino de la libertad por el de la coacción. Esto ocurre tanto en el ámbito religioso como en todos los demás. Dostoievski lo ha puesto de relieve de un modo genial al exponer la leyenda del Gran Inquisidor. Este quiere liberar a los hombres del peso de la libertad en nombre de la felicidad de todos. Esta tentación dio lugar en el pasado a la Inquisición y, en la actualidad, a la religión del socialismo, que no es otra cosa que la religión del Gran Inquisidor, basada en la sustitución de la libertad por la coacción, a fin de descargar al hombre del peso de la libertad trágica. Alrededor de esto se desarrolla el drama de la historia, con su continua lucha entre el principio de la libertad y el de la necesidad, lucha en la cual triunfan alternativamente uno u otro.

Ahora bien, si rechazamos la doctrina del progreso, la divinización **[179]** de las generaciones futuras, si no contemplamos el futuro como un crecimiento continuo del bien, de la luz, de la perfección y de la felicidad, ¿cuál es para nosotros el sentido interior del destino histórico? Para la filosofía cristiana no es difícil responder a esta pregunta, pues ella posee la clave del sentido de la historia: en el «pequeño» Apocalipsis del Evangelio y en el «gran» Apocalipsis de San Juan se nos revelan de un modo simbólico los secretos destinos de la historia. Las profecías apocalípticas se refieren al fin de la historia y el Apocalipsis es la revelación velada que nos muestra el sentido último de aquélla. A la luz del Apocalipsis, la metafísica de la historia descubre el doble aspecto del futuro: el crecimiento de las fuerzas positivas cristianas, que será coronado por la segunda venida de Cristo, y el crecimiento de las fuerzas negativas anticristianas, que culminará en la venida del Anticristo. El Anticristo es un problema de la metafísica de la historia, es la aparición no de la antigua iniquidad, heredada de los estadios primordiales de la historia humana, sino de una iniquidad nueva, de la maldad del eón venidero, que será aún más terrible que la del pasado. En el futuro tendrá lugar una lucha inaudita entre el bien y el mal, Dios y el diablo, la luz y las tinieblas. El sentido de la historia radica en poner de relieve estos dos principios contrapuestos en su

continua lucha y en el choque definitivo entre ambos, que tendrá lugar al fin de los tiempos. El principio anticristiano querrá tener a la humanidad en nuestro eón maligno y encadenarla a «este mundo», a nuestra limitada dimensión. Ahora bien, el Apocalipsis hay que interpretarlo de un modo simbólico e inmanente; en consecuencia, el hecho de que en el futuro haya de crecer no sólo el bien, sino también el mal, no sólo los principios cristianos, sino también los anticristianos, no tiene nada de terrible para la filosofía cristiana de la historia, ni tiene por qué llevarnos a negar el sentido interior de la historia; en efecto, las profecías cristianas hablan del crecimiento simultáneo del bien y del mal. Esto no hace más que confirmar, por otra parte, la autenticiad de tales profecías. El Apocalipsis exterior sólo es la expresión simbólico-convencional del Apocalipsis interior del espíritu humano, y en él se habla únicamente del destino de nuestro eón mundano y no del destino de la profundidad última del ser.

Quisiéramos terminar reiterando lo que hemos dicho al principio. Hemos partido del prólogo celeste de la historia para pasar a continuación a la historia terrena, y desde ésta hemos de retornar nuevamente a la historia celeste. La historia sólo puede tener un sentido positivo si **[180]** posee un final; toda la metafísica de la historia que hemos intentado desarrollar a lo largo de la presente obra nos lleva a la conciencia de la inevitabilidad del fin de la historia. Si la historia fuese un proceso sin final, una infinidad perversa, carecería de sentido; la tragedia del tiempo no tendría salida alguna y el objetivo de la historia sería irrealizable, al no poder ser realizado en el ámbito del tiempo histórico. El destino del hombre, que está en la base de la historia, presupone una finalidad metahistórica, un proceso metahistórico, una realización metahistórica del destino de la historia, realización que se sitúa en una dimensión diferente, eterna. La historia terrena ha de entrar de nuevo en la historia celeste, las fronteras que separan a este mundo del más allá, fronteras que no existían en los albores de la vida del mundo, han de desaparecer. Los mitos nos hablan de la no división primordial entre lo celeste y lo terrenal; al final de la historia, «este mundo» enclaustrado en sí mismo, esta realidad terrestre, dejará de existir. El eón en que se sitúa nuestro mundo va envejeciendo poco a poco; al igual que un fruto cuya cáscara revienta cuando está maduro, la corteza que separa a nuestra realidad terrestre del otro mundo estalla y desaparece. De esto nos habla de manera velada y simbólica el Apocalipsis. Se rompen las ataduras del tiempo, desaparece el círculo cerrado de la realidad mundana, e irrumpen en él las energías de otros niveles de realidad; la historia de nuestro mundo termina y, a través de este final, adquiere un sentido. Considerado aisladamente, cualquier día de nuestra vida carece de sentido; sólo cobra sentido si se lo considera juntamente con todos los demás.

La historia no ha sido capaz de resolver el problema del destino individual del hombre, que es el tema central de la obra genial de Dostoievski y al cual está ligada toda la metafísica de la historia. Este problema de la libertad individual no puede hallar solución en el ámbito de la historia, como tampoco puede encontrarla el trágico conflicto entre el destino individual y el destino universal, es decir, el de toda la humanidad. Por eso la historia ha de tener un final. El mundo ha de entrar en una realidad sublime y en un tiempo integral, en los cuales encontrará solución el problema del destino individual humano y su trágico conflicto con el destino global de la humanidad. La historia es y ha de ser entendida, ante todo, como destino, como destino trágico. Al igual que toda tragedia, este destino ha de encaminarse hacia un último acto, hacia un desenlace final y una catarsis. La historia no tiene una duración indefinida, ni está sujeta a las leyes que **[181]** rigen los fenómenos naturales, justamente porque es destino. Esta es la consecuencia última y el último resultado de la metafísica de la historia. El destino humano, que debemos perseguir a lo largo de los diferentes períodos de la historia, no puede encontrar solución en el ámbito de ésta. La metafísica de la historia nos enseña que aquello que no puede hallar solución en el ámbito de la historia se resuelve más allá de sus confines, y éste es el mejor argumento para demostrar que la historia no es absurda, que tiene un sentido superior. Si tan sólo tuviese un sentido terreno e inmanente, sería absurda, pues las dificultades fundamentales ligadas a la naturaleza del tiempo resultarían insolubles, o bien su solución sería sólo aparente, ficticia, falsa. Esta metafísica relativamente pesimista de la historia trunca las ilusiones basadas en una divinización del futuro, refuta la idea del progreso, pero confirma la esperanza en y la espera de la solución del desgarrador conflicto de la historia a la luz de la eternidad y de la realidad eterna. En último extremo, esta metafísica pesimista de la historia es más optimista que la

doctrina aparente optimista del progreso, la cual es desconsoladora y terrible para toda realidad viviente. Para que la historia universal aparezca no en la perspectiva del torrente destructor del tiempo, como si hubiese sido arrojada al exterior por las profundidades del espíritu, sino en la perspectiva de la eternidad, de la historia celeste, es necesaria una transformación interior. Sólo entonces, la historia volverá a sumergirse en las profundidades del ser, como un momento que es del drama sempiterno del Espíritu. **[182]**

Apéndice

VOLUNTAD DE VIVIR Y VOLUNTAD DE CULTURA

1. En nuestra época, no hay tema más apremiante en el ámbito del conocimiento y en el de la vida que el de la cultura y de la civilización, de su correlación y de las diferencias existentes entre ambas. Es el tema del destino que nos aguarda, y nada sacude al hombre con tanta fuerza como su destino. El extraordinario éxito del libro de Spengler sobre la decadencia de Europa se explica por el hecho de haber planteado con tanta energía a la humanidad culta la cuestión de su destino. En los momentos de transición, en las épocas de crisis y de catástrofes, conviene meditar seriamente sobre el destino histórico de los pueblos y de las culturas. El reloj de la historia universal señala la hora fatal de la decadencia inminente; es tiempo de encender las lámparas y de prepararse para la noche. Spengler afirma que la civilización es el destino fatal de toda cultura. Y la civilización desemboca en la muerte. No se trata de un tema nuevo para nosotros. Este tema resulta particularmente familiar para el pensamiento ruso y para la filosofía rusa de la historia. Los pensadores rusos más notables han descubierto hace tiempo la diferencia entre cultura y civilización y han ligado este tema al de las relaciones recíprocas entre Rusia y Europa. Toda nuestra conciencia eslavófila ha experimentado siempre una gran aversión no por la cultura, sino por la civilización europea. La tesis según la cual «Occidente perece» significaba justamente que la gran cultura europea se aproxima a su fin, y comienza a triunfar la civilización europea, desprovista de alma y de todo principio superior. Chomiakov, Dostoievski y Leontiev sentían verdadero entusiasmo por el gran pasado europeo, por esta «tierra de los santos milagros», por **[183]** sus monumentos sagrados, por sus piedras venerables. Pero la vieja Europa ha traicionado su pasado, ha abdicado de él. La civilización irreligiosa burguesa ha triunfado sobre la vieja cultura sagrada. La lucha entre Rusia y Europa, entre Oriente y Occidente, era interpretada como una lucha del espíritu contra el indiferentismo, de la religiosidad de la cultura contra la irreligiosidad que lleva consigo la civilización; deseaban que Rusia no emprendiera el camino de la civilización, que hubiera seguido su propio camino, que hubiera tenido su destino propio; pensaban que en Rusia todavía era posible una cultura sobre bases religiosas, una cultura auténticamente espiritual. La conciencia se planteó este tema con verdadera pasión.

Ahora bien, ¿puede afirmarse que este tema es extraño a la conciencia occidental, que el pensamiento europeo no ha llegado a planteárselo, y que ha sido afrontado por primera vez por Spengler? El fenómeno Nietzsche está ligado a una aguda toma de conciencia de este tema, tan dramático para la cultura occidental. La nostalgia de Nietzsche por la cultura trágica, dionisíaca, es una nostalgia que nace en la época en que comienza el triunfo de la civilización. Los espíritus más elevados de Occidente experimentaron este disgusto mortal ante el triunfo del «mammonismo» en la vieja europa, ante la extinción de la cultura espiritual (caracterizada por su dimensión sagrada y simbólica) y la aparición de la civilización técnica y sin alma. Todos los románticos de Occidente son personas vulneradas, casi mortalmente, por la civilización triunfante, tan ajena a su espíritu. Con ímpetu profético, Carlyle se rebelaba contra la civilización, que asfixia al espíritu. La rebelión encendida de Léon Bloy contra el «burgués» en sus geniales estudios sobre la sabiduría «burguesa» fue una rebelión contra la civilización. Todos los católicos franceses, simbolistas y románticos, se refugiaron en el medioevo, en la lejana patria del espíritu, para salvarse del tedio mortal que la civilización triunfante llevaba consigo. La inclinación de los occidentales por las épocas culturales pretéritas o por las culturas exóticas de Oriente significa una rebelión del espíritu contra el tránsito definitivo de la cultura a la civilización, pero es la rebeldía de un espíritu demasiado refinado, decadente, debilitado. Los hombres de una vieja cultura decadente no tienen la fuerza necesaria para escapar del monstruo de la civilización y pasar a otra dimensión, a la de la plenitud del ser, a la del ser eterno; se salvan refugiándose en el lejano pasado, que ya no es posible resucitar, o bien en los mundos culturales fosilizados de Oriente, que les son completamente ajenos. **[184]**

Así quedan gravemente dañados los fundamentos de la superficial teoría del progreso, en virtud de la cual se creía que el futuro sería siempre más perfecto que el pasado, que la humanidad avanzaba en línea recta hacia formas superiores de existencia. La cultura no puede desarrollarse indefinidamente. Ella

lleva en sí el germen de la muerte y contiene principios que la arrastran irreversiblemente hacia la civilización. Ahora bien, la civilización es la muerte del espíritu de la cultura, es un fenómeno de un tipo completamente diverso y monstruoso. Pero hay que comprender este fenómeno, que resulta tan característico para la filosofía de la historia, para entender el proceso histórico. Spengler no nos ofrece ninguna explicación profunda de este protofenómeno de la historia.

2. En toda cultura, el momento del florecimiento, de la complejidad y del refinamiento va seguido de un agotamiento de las energías creadoras, de una disipación y extinción del espíritu, de una pérdida del mismo. La orientación global de la cultura cambia para volverse hacia la realización práctica del poder, hacia la organización práctica de la vida, es decir, se vuelve cada vez más superficial. El florecimiento «de las ciencias y de las artes», la profundización y agudización del pensamiento, los vuelos de la creación artística, las contemplaciones de los genios y de los santos dejan de entusiasmar a los hombres y ya no forman parte de la «vida» auténtica y real. Nace una voluntad espasmódica de «vivir», que está orientada hacia la praxis «vital», hacia el poder de la «vida», hacia el goce de ella, hacia el dominio sobre ella. Y esta voluntad espasmódica de «vivir» destruye la cultura, lleva consigo la muerte de ésta... En las épocas de decadencia de la cultura existe una voluntad desenfrenada de «vivir», de construir, de organizar la «vida». Por el contrario, las épocas de florecimiento cultural presuponen la limitación de esta voluntad de «vivir», un espíritu de sacrificio que controla el ansia de vivir. Cuando en las masas humanas aumenta desmesuradamente el ansia de «vivir», la cultura espiritual superior, que es siempre aristocrática, es decir, cualitativa y no cuantitativa, deja de ser la finalidad última. Este objetivo último se sitúa en la «vida» misma, en su praxis, en su fuerza y felicidad. La cultura deja de ser un valor en sí misma, y por eso muere la voluntad de cultura. Ya no existe una voluntad de genialidad; los genios desaparecen. Ya no hay el menor interés por la contemplación, el conocimiento y la actividad desinteresadas. En estas circunstancias, la cultura empieza a perder altura y decae necesariamente, pues carece ya de la fuerza para **[185]** mantener su elevada calidad, y el principio cuantitativo va apoderándose de ella. Comienza un proceso de entropía social, de dispersión de la energía creadora de la cultura; ésta se desintegra y entra en un proceso de decadencia, pues no puede durar eternamente, al no realizar las metas y los objetivos para los que había sido creada.

La cultura no tiene por finalidad la creación de una nueva vida, de un nuevo ser, sino la realización de nuevos valores. Todas las conquistas de la cultura son simbólicas, no reales. La cultura no es una realización de la verdad, del bien, de la belleza, del poder, de la divinidad en la vida; ella sólo realiza la verdad a través del conocimiento y de las obras filosóficas y científicas; el bien, a través de las costumbres, los usos y las instituciones sociales; la belleza, en las obras poéticas, en los cuadros, en las esculturas, en la arquitectura, en los conciertos y en las representaciones teatrales; lo divino, a través del culto y del simbolismo religioso. Todo acto operativo de la cultura la arrastra hacia abajo, la degrada. La vida nueva, el ser superior vienen dados únicamente en imágenes, en figuras, en símbolos. El acto creador del conocimiento produce un libro científico, el acto creador artístico da lugar a costumbres e instituciones sociales; en el ámbito religioso, el acto creador da origen al culto, a los dogmas y a un ordenamiento eclesiástico simbólico, que sólo constituye una analogía de la jerarquía celeste. Pero, ¿en dónde está la «vida»?. Parece como si a través de la cultura no pudiese conseguirse una transfiguración real. Y el dinamismo encerrado en la cultura y en sus formas cristalizadas arrastra irresistiblemente a salir del marco de aquélla y a entrar en el ámbito de la «vida», de la praxis, de la fuerza. De este modo se realiza el paso de la cultura a la civilización.

En Alemania constatamos el máximo impulso y florecimiento de la cultura a finales del siglo XVIII y principios del XIX, cuando se la celebraba como la patria «de los poetas y de los filósofos». Es difícil encontrar otra época que pueda compararse a ésta en lo que podríamos llamar voluntad de genialidad. En pocos decenios, el mundo pudo contemplar las figuras de Lessing y Herder, Goethe y Schiller, Kant y Fichte, Hegel y Schelling, Schleiermacher y Schopenhauer, Novalis y todos los románticos. Las épocas sucesivas recordarán con envidia este período. El filósofo de la decandencia cultural, Windelband, recuerda esta época de integridad y de genialidad del espíritu como un paraíso perdido. Pero en la época de Goethe y Kant, de Hegel y Novalis, ¿ha existido verdaderamente una «vida» superior? Todos los

hombres de **[186]** este maravilloso período atestiguan que, en la Alemania de entonces, la «vida» era pobre, mezquina, desconsolada. El estado alemán era débil, mísero, dividido en pequeños fragmentos; en ninguna parte se realizaba una «vida» plena, el florecimiento cultural sólo tenía lugar en las cimas del pueblo alemán, que, globalmente considerado, permanecía a un nivel bastante bajo. Y durante el Ranacimiento, una época de inaudito impulso creador, ¿existió realmente una verdadera «vida» superior? A pesar de que el romántico Nietzsche, inmerso en una civilización a la que odiaba, se sintió amorosamente atraído por la época renacentista, que, en su opinión, había tenido una «vida» plena y genuina, el Ranacimiento no conoció tal cosa, sino una «vida» terrible, perversa, desprovista de toda belleza. Las vidas de Leonardo y de Miguel Ángel fueron realmente trágicas y estuvieron llenas de amargura. Siempre ha sido así: *la cultura ha llevado siempre consigo un fracaso de la vida.* Existe como una contraposición entre cultura y «vida». La civilización trata de realizar la «vida», crea el poderoso estado germánico, el capitalismo y el socialismo (que son inseparables), lleva a la práctica la voluntad de dominio y de organización a escala mundial; pero esta poderosa Alemania imperialista y socialista no posee ya ningún Goethe, ninguna gran figura en el campo del idealismo, del romanticismo, de la filosofía o del arte: todo se ha vuelto técnica, incluido el pensamiento filosófico (como podemos verlo en las corrientes gnoseológicas). La actitud dominante y conquistadora ante la realidad prevalece sobre la experiencia intuitivo-integral del ser. En la poderosa civilización del Imperio británico ya no son posibles un Shakespeare o un Byron. En Italia, en donde se ha construido el monumento a Vittorio Emanuele, que rompe la armonía de Roma, en la Italia del movimiento socialista, ya no son posibles un Dante o un Miguel Ángel. Aquí radica la tragedia de la cultura y de la civilización.

3. En toda cultura, a un cierto nivel de su desarrollo, comienzan a manifestarse principios que minan sus fundamentos espirituales. La cultura está ligada al culto, se desarrolla a partir del culto religioso, es el resultado de su diferenciación y de su expansión en distintas direcciones. El pensamiento filosófico, el conocimiento científico, la arquitectura, la pintura, la escultura, la música, la poesía, la moral, todo está incluido de una manera orgánica e integral en el culto eclesiástico, si bien de un modo aún no diferenciado. La más antigua de las culturas, la egipcia, comenzó en los templos, y sus primeros creadores fueron los sacerdotes. La cultura está ligada al culto de los antepasados, a la **[187]** tradición y a la transmisión, está llena de simbolismo sagrado y nos ofrece imágenes y signos de una realidad diversa, espiritual. Toda cultura (incluso la materialista) es cultura del espíritu y tiene un fundamento espiritual, es el producto de la actividad creadora del espíritu sobre los elementos de la naturaleza. Pero en la cultura misma se manifiestan factores que tienden a disolver sus fundamentos religiosos y espirituales y a rechazar su simbolismo. Tanto la cultura antigua como la de la Europa occidental sufren el proceso de la «Ilustración», en el que se produce un alejamiento de los fundamentos religiosos de la cultura y se destruye el simbolismo que ésta encierra. En esto consiste la trágica dialéctica de la cultura, la cual, llegada a un cierto estadio, comienza a poner en cuestión sus fundamentos y a minarlos. Ella misma prepara su propia ruina al alejarse de sus fuentes vitales. La cultura se agota espiritualmente y disipa su propia energía, pasando así del estadio «integral» al «crítico».

Para comprender el destino de la cultura es necesario considerarla en su dinámica y penetrar en su trágica dialéctica. La cultura es un proceso vivo, es el destino viviente de los pueblos, y, por consiguiente, no puede mantenerse siempre a la altura que alcanzó en sus momentos de esplendor, ni su estabilidad es eterna. En todo tipo de cultura que se ha desarrollado a lo largo de la historia hay como un corte, un descenso, un tránsito inexorable a un estadio que ya no puede recibir el nombre de «cultura». En el seno de la cultura comienza a manifestarse una desenfrenada voluntad de «vivir», una voluntad de poder, de praxis, de felicidad y de goce. La voluntad desmesurada de poder tiende a transformar la cultura en civilización. La cultura se desinteresa de sus conquistas supremas; por el contrario, la civilización es esencialmente interesada. Cuando la razón «iluminada» barre los obstáculos espirituales para disfrutar y gozar de la «vida», cuando la voluntad de poder y de posesión organizada de la «vida» alcanza su máxima tensión, la cultura muere, y da comienzo la civilización. Este es el paso de la cultura, de la contemplación, de la actividad creadora de valores, a la «vida», una búsqueda de la «vida», un abandonarse a su curso desenfrenado, una organización de la «vida», un embriagarse de sus energías. En

la cultura viene a flote una tendencia práctico-utilitarista, típica de la civilización; las grandes creaciones de la filosofía y del arte pierden todo valor, al igual que el simbolismo religioso; tales cosas ya no son consideradas como algo «vital», y las máximas conquistas culturales quedan invalidadas ante el tribunal de la «vida». Mediante diferentes **[188]** métodos se pone en evidencia el carácter no sagrado y no simbólico de la cultura. Ante el tribunal de la «vida» real, la cultura espiritual es condenada como algo ilusorio, como el autoengaño de una conciencia todavía no liberada y autónoma, como fruto de la desorganización social; una técnica y una organización de la vida liberarán definitivamente a la humanidad del fraude de la cultura y crearán una civilización plenamente «realista». Las ilusiones espirituales de la cultura han sido engendradas por la desorganización de la vida y por la debilidad de la técnica; tales ilusiones deben desaparecer, serán superadas cuando la civilización se sirva de la técnica para crear una perfecta organización de la vida. El materialismo económico es una filosofía muy característica y típica de la época de la civilización. Esta teoría traiciona el secreto de la civilización y pone de manifiesto su *pathos* interior. No fue el materialismo económico el que inventó el predominio del economismo, ni el que trajo la decadencia de la vida espiritual: el materialismo se limitó a poner de manifiesto un estado de cosas, a saber, que la cultura espiritual se había convertido en una «superestructura» y todos los valores se habían disuelto; todo esto había ocurrido ya antes de que el materialismo económico lo reflejase en su teoría. La ideología del materialismo económico se limita, por consiguiente, a reflejar la realidad; es la ideología característica de la época de la civilización, la ideología más radical de esta época. En la civilización domina necesariamente el economismo, la civilización es, por su misma naturaleza, técnica, y, en ella, toda cultura espiritual, todo ideal, es simplemente superestructura, ilusión, irrealidad. La civilización denuncia el carácter ilusorio de todo ideal y de toda espiritualidad, y se centra en la «vida», en la organización del poder, en la técnica como realización genuina de esta «vida». En contraposición a la cultura, la civilización es irreligiosa ya en sus mismos fundamentos, y representa el triunfo de la razón «ilustrada», una razón que ya no es abstracta, sino puramente pragmática. Al contrario que la cultura, la civilización no es simbólica, ni jerárquica, ni orgánica, sino realista, democrática, mecanicista. Ella no desea conquistas simbólicas, sino «reales», su único interés es la vida misma, y no los signos, figuras o símbolos de otros mundos. En la civilización, tanto capitalista como socialista, el trabajo colectivo elimina la creatividad individual. La civilización despersonaliza, la presunta liberación de la persona que ella habría debido traernos es mortal para la originalidad individual. El principio personalista sólo pudo desarrollarse en el ámbito de la cultura. La voluntad de **[189]** poder destruye a la persona. Tal es la paradoja de la historia.

4. El paso de la cultura a la civilización se debe a un cambio radical en las relaciones del hombre con la naturaleza. En efecto, todos los cambios sociales ocurridos a lo largo de la historia van unidos a transformaciones de este tipo. El materialismo económico ha puesto de relieve esta verdad y la ha hecho accesible para la conciencia de la civilización. La era de la civilización ha comenzado con la entrada triunfal de la máquina en la existencia humana. La existencia deja de ser orgánica y pierde su vinculación con el ritmo de la naturaleza; entre ésta y el hombre se interponen los instrumentos con los cuales se intenta someterla. Aquí se manifiesta la voluntad de poder, de explotación real de la vida, en contraposición a la conciencia ascética del medioevo. El hombre pasa de una actitud de resignación y contemplación a una dominación de la naturaleza, a un intento de organizar la vida, de potenciar las energías interiores de ésta. Esto no contribuye precisamente a aproximar al hombre a la naturaleza, a la vida interior y al alma misma. El hombre se aleja definitivamente de la naturaleza al poner en marcha el proceso técnico de explotación organizada de sus reservas y energías con vistas a aumentar el propio poder. La organización asesta un golpe mortal a la organicidad. La vida se tecnifica cada vez más, la máquina deja su impronta sobre el espíritu del hombre, sobre todos los aspectos de su actividad. La civilización no tiene un fundamento natural ni espiritual, sino mecánico, es, sobre todo, técnica, y consagra el triunfo de la técnica sobre el espíritu, sobre la organicidad. En la civilización, hasta el mismo pensamiento se vuelve técnico, y toda actividad creadora y todo arte adquieren un carácter cada vez más técnico. El arte futurista es tan característico de la civilización como el arte simbólico de la cultura. También es típico de la civilización el predominio del gnoseologismo, del metodologismo, o sea, del

pragmatismo. La misma idea de filosofía «científica» es un producto de la voluntad de poder de la civilización, del deseo de apoderarse de un método que acreciente la propia fuerza. En la civilización triunfa el principio de la especialización y falta la integridad espiritual de la cultura; todo es hecho por especialistas y a todos se les exige una especialización.

La máquina y la técnica fueron un resultado del movimiento espiritual que lleva consigo la cultura y de sus grandes descubrimientos, pero conmueven sus fundamentos orgánicos y destruyen su espíritu. El alma de la cultura muere, y ésta se transforma en civilización. El **[190]** espíritu pierde altura y la calidad es sustituida por la cantidad. La humanidad espiritual, al afirmar su voluntad de «vida», de poder, de organización, de felicidad, entra en decadencia, pues una vida espiritual superior no es posible sin una actitud ascética y una cierta resignación. Esta es la tragedia de los destinos históricos, ésta es su fatalidad. El conocimiento, la ciencia, se transforman en un instrumento al servicio de la voluntad de poder y de la felicidad, en un medio para implantar la tecnificación de la vida, para gozar de todo lo que ella lleva consigo. El arte pasa a ser un instrumento al servicio de esta tecnificación y queda convertido en un simple ornamento. Toda la belleza de la cultura, encarnada en los templos, en los palacios y en las villas, emigra a los museos, que se llenan de algo así como cadáveres artísticos. El único vínculo que la civilización mantiene con el pasado es justamente el de los museos. El culto a la vida comienza así a prescindir del sentido de ésta: nada posee ya un valor propio y autónomo, ninguna experiencia vital, ningún instante de la vida posee profundidad ni comunica con la eternidad. Cada instante, cada experiencia, es sólo un medio para acelerar los procesos vitales, lanzados hacia la perversa infinidad; cada instante está vuelto hacia el vampiro insaciable del futuro, del poder y de la felicidad venideros. El ritmo veloz y cada vez más acelerado de la civilización sólo mira hacia el futuro. La civilización es futurista, mientras que, por el contrario, la cultura ha tratado siempre de contemplar la eternidad. Esta aceleración, esta tensión exclusiva hacia el futuro, han sido producidas por la máquina y por la técnica. La vida del organismo es más ponderada y su ritmo no es tan precipitado. En la civilización, la vida se exterioriza, sale a la superficie. La civilización desplaza a segundo término la cuestión de los objetivos y del sentido de la vida y se centra en los medios e instrumentos al servicio de la vida; los fines son considerados como algo ilusorio, sólo los medios son reales. La técnica, las organizaciones, el proceso productivo, son cosas reales; la cultura espiritual no lo es. La cultura es considerada tan sólo como un instrumento al servicio de la vida. La relación entre los medios y los fines queda deformada: todo es para la «vida», está al servicio de su creciente poder, de su organización, del goce de la misma. Pero la vida misma, ¿tiene algún sentido o alguna finalidad? Así va muriendo el alma de la cultura y ésta deja de tener significado. La máquina ha adquirido un poder mágico sobre el hombre y lo ha envuelto en una red de corrientes mágicas. Con todo, el rechazo romántico de la máquina y de la civilización como momento **[191]** del destino humano y como experiencia instructiva para el espíritu no conducen a nada. Una simple restauración de la cultura es imposible. En una época de civilización, la cultura es siempre romántica, siempre está vuelta hacia épocas orgánico-religiosas pasadas; es ley de vida. Una cultura de estilo clásico es imposible en medio de la civilización, y los máximos personajes de la cultura del XIX fueron románticos. Ahora bien, el único método para hacer triunfar la cultura es la transfiguración religiosa.

5. La civilización es «burguesa» por naturaleza, en el sentido más profundo y espiritual del vocablo. El «burguesismo» es justamente el reino civilizado de este mundo, la voluntad de poder organizado y de goce de la vida. El espíritu de la civilización es un espíritu burgués, que se apega a las cosas corruptibles y pasajeras y no ama la eternidad. El burguesismo es un vivir esclavizado por lo efímero y un odio a todo lo que es eterno. La civilización de Europa y de América, que es la más perfecta del mundo, ha creado el sistema capitalista-industrial, el cual no sólo es un fenómeno económico de enorme envergadura, sino también espiritual, o, mejor dicho, un fenómeno que lleva consigo la aniquilación de toda dimensión espiritual. El capitalismo industrial creado por la civilización destruyó toda idea de eternidad y de lo sagrado. La civilización capitalista de la época más reciente suprimió a Dios y es la más atea de cuantas han existido; ella es mucho más responsable del delito de deicidio que el socialismo revolucionario, que, al fin y al cabo, se limitó a hacer suyo el espíritu de la civilización «burguesa» y recogió su herencia negativa. Es verdad que la civilización capitalista-industrial no rechazó completamente la religión, pero

esta actitud sólo fue motivada por razones utilitaristas y pragmáticas. En la cultura, la religión se movía en una dimensión simbólica; en la civilización, ella se vuelve pragmática. Incluso la religión puede ser útil y eficaz para organizar la vida y aumentar su poder. En efecto, la civilización es, ante todo, pragmática, y no en vano el pragmatismo es tan popular en América, el país de la civilización por antonomasia. El socialismo ha rechazado esta pragmaticidad de la religión, pues piensa que el ateísmo es más adecuado para el desarrollo del poder y del goce de la vida por parte de grandes masas de la humanidad. La actitud pragmático-utilitarista hacia la religión en el mundo capitalista fue lo que realmente dio origen al ateísmo y al saqueo espiritual. Un Dios que es útil y eficaz para el desarrollo del capitalismo industrial y favorece sus objetivos no puede ser el verdadero Dios; resulta fácil **[192]** desenmascararlo. El socialismo, en la medida en que se limita a constatar un hecho, tiene razón. El Dios de las revelaciones religiosas, de la cultura (que es simbólica), ha abandonado hace tiempo a la civilización capitalista, y ésta le ha abandonado a él. La civilización capitalista-industrial se ha apartado hace tiempo de todo lo que es ontológico; es antiontológica, mecánica, ha creado un reino puramente funcional. La mecanicidad, el tecnicismo y el maquinismo de esta civilización se contraponen radicalmente a la organicidad, cosmicidad y espiritualidad de todo ser. La economía no es algo meramente mecánico y ficticio, posee fundamentos morales, divinos, y el hombre tiene el deber de desarrollarse en el plano económico; pero cuando se disocia la economía del espíritu, cuando se la eleva a principio supremo de la vida, cuando se destruye la organicidad de la vida para dar paso al imperio de la técnica, la economía se transforma en un ámbito puramente mecánico y ficticio. El materialismo que está en la base de la civilización capitalista crea un reino mecánico y artificial; el sistema capitalista-industrial de la civilización destruye los fundamentos espirituales de la economía, y, con esto, prepara su ruina. El trabajo deja de tener un sentido y una justificación espirituales y se rebela contra todo el sistema. La civilización capitalista encuentra su merecido castigo en el socialismo, pero también éste continúa la obra de la civilización; en definitiva, es un aspecto más de la civilización «burguesa» y se esfuerza por continuar el desarrollo de ésta sin aportar ningún espíritu nuevo. El industrialismo de la civilización, que sólo engendra ficciones y sombras, mina inexorablemente la disciplina y la motivación espirituales del trabajo, preparando así su propio fracaso.

La civilización no es capaz de realizar su sueño: el de un poder universal que se acrecienta indefinidamente. La torre de Babel no podrá ser construida. En la guerra mundial hemos visto ya la decadencia de la civilización europea, el derrumbamiento del sistema industrial, el desenmascaramiento de las ficciones de las que ha vivido el mundo «burgués»: ésta es la trágica dialéctica del destino histórico, de la cultura y de la civilización. Nada puede ser entendido desde una perspectiva estática; es necesario contemplarlo todo desde un punto de vista dinámico, pues sólo así descubriremos que, en el destino histórico, todo tiende a transformarse en su contrario, todo está lleno de contradicciones internas y lleva en sí mismo el germen de su propia ruina. El imperialismo es un producto técnico de la civilización. El imperialismo no es cultura, es voluntad notoria de poder universal, de **[193]** organización de la vida a escala mundial; el imperialismo «burgués» de los siglos XIX y XX (tanto el inglés como el alemán) está ligado al sistema capitalista e industrial, es técnico por naturaleza. Hay que distinguirlo, pues, del imperialismo de tiempos pretéritos, por ejemplo, del sacro imperio romano o del sacro imperio bizantino, los cuales se sitúan en un plano simbólico y pertenecen a la cultura, no a la civilización. En el imperialismo se manifiesta la dialéctica inexorable del destino histórico: a través de la voluntad imperialista de poder universal se disuelven y pulverizan los cuerpos históricos de los estados nacionales, que pertenecen a la época de la cultura. El Imperio británico significa el final de Inglaterra como estado nacional. La voraz voluntad imperialista lleva en sí el germen de la muerte; el imperialismo, a través de su evolución irresistible, mina sus-propios fundamentos y prepara su transformación en socialismo, el cual está obsesionado a su vez por la voluntad de poder y de organización universales y representa tan sólo un momento ulterior de la civilización, otro aspecto de la misma. El imperialismo y el socialismo, tan semejantes entre sí, representan una crisis profunda de la cultura. En la época capitalista-industrial del imperialismo en disolución y del socialismo naciente triunfa la civilización, y la cultura entra en decadencia. Esta decadencia no significa su muerte, pues, en un sentido más profundo, la cultura es eterna. La cultura antigua entró en decadencia y, aparentemente, murió, pero continúa viviendo en

nosotros, constituye un estrato profundo de nuestro ser. En la época de la civilización, la cultura se retira a las profundidades; sólo conserva su aspecto cualitativo, no el cuantitativo. En la civilización comienzan a manifestarse procesos de barbarie, de envilecimiento, de pérdida de las formas perfectas elaboradas por la cultura. Esta barbarie puede adoptar diferentes formas. Después de la cultura griega, después de la civilización universal romana, comenzó una época de barbarie, la del primer medioevo. Se trataba de una barbarie ligada a los elementos de la naturaleza, derivada del aflujo de nuevas masas humanas que traían sangre joven y llevaban en sí el olor de las selvas septentrionales. La barbarie que puede despuntar en el apogeo de la civilización europea y mundial no es de este tipo; será una barbarie procedente de la civilización misma, del olor de las máquinas, una barbarie que la técnica misma de la civilización lleva en germen. Esta es la dialéctica de la civilización. En la civilización se agota la energía espiritual y se extingue el espíritu, que es la fuente de la cultura; entonces comienzan a dominar sobre las masas humanas no **[194]** las fuerzas naturales, bárbaras (en el sentido más noble del término), sino las fuerzas del reino del maquinismo y de la mecanicidad, que reemplazan al ser auténtico. La civilización nació del deseo del hombre de vivir una vida «real», adquirir un poder y una felicidad «reales», en contraposición al carácter simbólico y contemplativo de la cultura. Este es uno de los caminos que llevan de la cultura a la «vida», que conducen a una transformación técnica de la vida. Era necesario que el hombre recorriese este camino hasta el final y descubriese el alcance de las energías técnicas; ahora bien, por esta vía no se alcanza una existencia auténtica y la imagen del hombre queda destruida.

6. Pero a partir de la cultura es posible el nacimiento de una voluntad de «vivir» diferente, de una voluntad de transfigurar la «vida»; la civilización no es el único camino para pasar de la cultura (con su trágica contraposición a la «vida») a la transfiguración de la «vida» misma. Existe también el camino de la transfiguración religiosa de la vida, de la realización del ser auténtico. En el destino histórico de la humanidad podemos distinguir cuatro épocas o estadios: la barbarie, la cultura, la civilización y la transfiguración religiosa. Estas épocas no hay que entenderlas únicamente como sucesivas, pues pueden coexistir, ya que son tendencias del espíritu humano; ahora bien, si consideramos un período determinado de la historia, predominará en él uno de tales estadios. En la época helenística, en la época de la civilización universal romana, había de surgir de las profundidades la voluntad de transfiguración religiosa, y entonces apareció en el mundo el cristianismo. Y apareció, sobre todo, como transfiguración de la vida, circundado del milagro y operando milagros: el anhelo de lo milagroso va ligado siempre a una voluntad de transfiguración real de la vida. Pero el cristianismo, a lo largo de la historia, pasó por los estadios de la barbarie, de la cultura y de la civilización. No en todos los períodos de su destino fue transfiguración religiosa. Durante el estadio cultural, el cristianismo fue, ante todo, simbólico, ofreció solamente imágenes, signos y analogías de lo que es la transfiguración de la vida; durante la época de la civilización se volvió, sobre todo, pragmático, se transformó en un instrumento eficaz para potenciar la vida, en técnica de disciplina espiritual, pero el anhelo de lo milagroso se debilitó y comenzó a extinguirse en el apogeo de la civilización. Los cristianos de la época de la civilización continúan profesando una fe tibia en los milagros del pasado, pero ya no los esperan en el presente, ni poseen una voluntad creyente en el milagro de la transfiguración de la vida. **[195]** No obstante, es preciso que surja una fe en la transfiguración de la vida, en una transfiguración que no es técnico-mecánica, sino espiritual-orgánica; sólo así se abrirá un camino desde la cultura en decadencia a la «vida» misma, un camino diferente del que ha recorrido la civilización. La religión no puede ser un aspecto secundario de la vida, ha de lograr la transformación ontológica de la vida, a diferencia de la cultura, que sólo realiza esta transformación de un modo simbólico, y de la civilización, que sólo la lleva a cabo en el plano técnico. Pero quizá hemos de pasar todavía por un período en el que dominará una civilización de la pura apariencia.

Rusia es un país enigmático, cuyo destino resulta todavía incomprensible, un país en el que se ocultaba el sueño apasionado de una transfiguración religiosa de la vida. Entre nosotros, la voluntad de cultura estuvo siempre limitada por una voluntad de «vida», la cual se movía en dos direcciones distintas que, a menudo, se entremezclan: hacia la transformación social de la vida a través de la civilización y hacia la transfiguración religiosa, hacia el advenimiento del milagro en la vida de la sociedad humana, en la vida del pueblo. Nosotros los rusos hemos comenzado a experimentar la crisis de la cultura sin haber

conocido a fondo la cultura misma; siempre hemos estado insatisfechos de la cultura, nunca nos hemos decidido a crear una cultura propiamente dicha. El apogeo de la cultura rusa es Pushkin y la época de Alejandro I, pero la gran literatura y el pensamiento rusos posteriores a Pushkin ya no fueron cultura, aspiraron a la transfiguración religiosa de la vida. En este marco hay que contemplar las creaciones de Gogol, Tolstoi, Dostoievski, Soloviév, Leontiev, Fedorov, así como las corrientes filosófico-religiosas más recientes. Entre nosotros, las tradiciones culturales siempre fueron demasiado débiles y el elemento bárbaro, demasiado fuerte. Por lo que respecta a nuestra voluntad de transfiguración religiosa, hay que decir que llevaba en sí una cierta inclinación hacia lo fantástico, hacia lo extravagante. Pero a la conciencia rusa le fue dado comprender la crisis de la cultura y la tragedia del destino histórico de un modo mucho más agudo y profundo que a los pueblos occidentales, más prósperos. Quizá el alma rusa posee una mayor aptitud para expresar el anhelo de la transfiguración religiosa de la vida. Nuestro pueblo tiene necesidad de la cultura, al igual que todos los demás, y hemos de recorrer el camino de la civilización; no obstante, nosotros nunca seremos tan prisioneros de la cultura y del pragmatismo de la civilización como los pueblos de Occidente. La voluntad **[196]** del pueblo ruso tiene necesidad de purificarse y de robustecerse, nuestro pueblo ha de hacer penitencia; sólo así su voluntad de transfiguración de la vida le dará derecho a definir su propia vocación en el mundo. **[197]**